

الدكتور عبد القادر محمود

الفلسفة الصوفية في الإسلام
مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

الكنز
عبد القادر محمّد

الفلسفة الصوفية في الإسلام

مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة

إهداء

إلى ولي العزيز هاني

تبصرة وذكري

عبد القادر محمود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

كان أول مالفت نظري ودفعني لبحث موضوع الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ما ذكره الأستاذ نيكلسون^(١) ، من أن الباحثين في التصوف وضعوا فيه النظريات المختلفة ، التي لا تزال قيد البحث « ولا غرابة في ذلك لأن العوامل التاريخية والتابع الزمني في تطور الفكرة لم يضطلع بها أحد » . وفي اعتقاد نيكلسون أيضاً « أن إغفال هذه العوامل ، والأخذ بالتضاي العامة وحدها منهيح لقيمة له » . ويذهب أيضاً الدكتور محمد ثابت الفندي في مؤتمر ابن سينا في بغداد^(٢) ، ومؤتمر الغزالي^(٣) في دمشق إلى ضرورة إعادة النظر في الفلسفة المشائية الإسلامية ، وما نتج عن محاولات التوفيق أو التلغيق فيها ، لأن المسائل والحلول التي أثارها كانت أقرب إلى الوثنية ، ولأن الأمر يختلف عندما نلتصم فلسفة الإسلام في آفاق أخرى كالسكلام والتصوف ، وما نتج عن نظريات في فلسفة المعرفة الدينية وبخاصة عند الغزالي ...

أثارني هذا وذلك لبحث موضوعي ، ورأيت أنه لا بد من نظرة حرة شاملة تستوعب كل ما درس وفحص ، وكل ما تقررت فيه الأحكام المتعجلة غير الدقيقة ، للكشف عنه ، وكل ما وصلت إليه الأحكام السليمة لتوكيده وتوثيقه .

إن النظرة الشاملة في حقيقة التصوف لم تكن قبل اليوم من إمكانات الذين بحثوا التصوف وألقوا فيه ، وأرخوا له ، ذلك لأن جميع من كتبوا في القديم إما صوفية

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو الملا عفيفي ص ١٢ الهامرة

١٩٥٦ .

(٢) الدكتور محمد ثابت الفندي مؤتمر ابن سينا بغداد ص ٣١٩ . الكتاب العلمي ١١٥٢ .

(٣) الدكتور محمد بت الفندي : مؤتمر الغزالي دمشق ١٩٦١ ص ٨٣ .

متعصبون أو متسامحون ، أو فقهاء متحاملون ، أو فلاسفة عابدون للعقل متحسبون ، أو
أجانب غرباء عن الحقل الإسلامى ، أو مستشرقون مستعربون ما كرون هذامون لنير
عقائدهم وأديانهم وآرائهم . . أما العرب الذين لم يعرفوا التصوف كذهب سلبى هارب ،
أو خارج عن الفطرة بحكم السكان الذى نشؤوا فيه ، فقد كانوا باستكمالهم شرائط صحة
الحياة منصرفين إلى أداء الحياة نفسها ، وإلى تعريفها بأعمالها وأعبائها وثمراتها . فلما ظهر
الإسلام بالجزيرة العربية لم يسمع بمذاهب التصوف للمتحرف . . . إلّا الذين خرجوا
واستجمعوا ، وإن تركوا لغير العرب أساس التدوين والكتابة . وظل المسلمون ينظرون
إلى هذه المذاهب فى دهشة ، ولكنهم اعتادوا بمضى الزمن رؤية هؤلاء الخارجين فى ظواهر
البلاد ودواخلها ، وبخاصة فى العراق والأندلس كدخل للعالم الإسلامى فى الشرق والغرب .
وكان أن تسربت الآراء التى نخرت بناء الإسلام الظاهر بسبب العقليات الوثنية والفنوصية
الشرقية والفرية معاً ، ولولا ركب المخلصين مع الإمام الغزالى الفيلسوف المسلم حجة
الإسلام ، ومع الإمام ابن تيمية المفكر العظيم رغم قدوته وتحامله — لولا هذا الركب
المخلص لناز الفنوص ودك قواعد الإسلام .

مهمتى فى هذا الكتاب إلقاء الضوء على أصول ومناهج البحث فى الفلسفة الصوفية فى
الإسلام بمبادئ عام ، بعيد عن تعصب الصوفية أو تسامحهم مع أنفسهم ، وبعيد عن تعصب
الفلاسفة والتكلميين والفقهاء لمناهجهم ضد التصوف الإيجابى والتصوف الإيجابيين ،
وبعيد عن تعصب المستشرقين لأديانهم أو جهلهم أو تجاهلهم لروح النهج الإسلامى .

إن العالم المعاصر منذ أكثر من نصف قرن ، والعالم الغربى بالذات ، وعن طريق
المستشرقين والمستعربين يقدم لنا دراسات واسعة عن الزهد أو التصوف فى الإسلام
والشرق . نأخذها عن طيب خاطر ، فنسلم بها ، أو نحاول أحياناً أن نتور على ما يخرج
بهذه الدراسات عن النهج الإسلامى دون بحث دقيق . كنا فى الواقع إما شارحين معجبين ،
أو مقلدين مستسلمين ، أو حائرين بين ما يقدم لنا ، وبين منهج ديننا حسب إيماننا به
لا حسب روجه الحقيقى فى ذاته وموضوعه منا .

لقد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامي في مدارس ثلاث غربية عن بيئتنا .

١ أما المدرسة الأولى فهي المدرسة الإنجليزية ويتزعمها نيكلسون . وقد حاولت فهم التصوف من كتب الصوفية القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية ، وذكرت خطأ أن التصوف الفلسفي قائم على الكتاب والسنة ، وإن صدقت في أن التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام . وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام في ضوء الرهبانية النصرانية ، وبمقياس رياضات الهنود في الهند مستعمرتهم القديمة .

أما المدرسة الثانية فهي المدرسة الألمانية ، ويتزعمها جولدزير وفلهوزن . وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي ، وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس ، ثم باليهود والنصارى .

وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة الفرنسية . يتزعمها ماسينيون ، وهي أوسع المدارس الأجنبية دراسة . لأنها تدرس حركة الاستشراق عامة ، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف ، وتخلص إلى نتيجة هامة هي أن التصوف الإسلامي كالتصوف المسيحي طور ضروري بعد المرحلة العملية للدين ، في الوقت الذي ترى في تعميم واضح أن التصوف الإسلامي جاء عن التصوف المسيحي ، ولا شك أن المدرسة الفرنسية تدرك مدى أثر بعثاتها التبشيرية في هذا ، وفيما وراء ذلك من استعمار البلاد الإسلامية .

ومن واجبي أن أؤكد أن أئمة المستشرقين وأوائلهم كانوا من دعاة الحركات المريمية جمعية أصحاب النور ^(١) : «*Ordre des illuminés*» وجمعية وردة الصليب «*Rose-Croix*» المتفرعة عن جمعية البنائين الأحرار ، وهم فروغ الماسونية القديمة والحديثة ، التي أفسدت القيم العربية والإسلامية منذ الحروب الصليبية حتى الآن بما قدمته من نظريات

(1) Louis Renou : La Renaissance Orientale par Raymond Schwab. Bibliothèque Historique Paris 1950 p.p. 526—580.

تعاون على نشرها ، وتقوية دعائمها غلاة الشيعة من أيام السبئية اليهودية حتى البابية والبهائية الآن وما بعد الآن .

فإذا ذكرت أن النظريات الفلسفية المنحرفة لدى بعض الصوفية في الإسلام لم تقف على قدميها إلا في عهد انهيار الفكر الإسلامي الخالص وضياح السلطان السياسي ، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها - فإني أؤكد أن هذه النظريات لم تثمر ثمارها الخبيثة إلا في عهد الصليبيين وحلفائهم من القرامطة . . والتتار مع نظريات الحلاج والسهروردي في المشرق العربي ، ومع مدرسة ابن عربي وابن سبعين في المغرب العربي ، « الأندلس » بعد سقوط سلطان المسلمين هناك . .

هنا يبرز تساؤل هام : هو لماذا كانت العراق والأندلس مكان ازدهار للفكر الشعبي ضد المنهج الإسلامي ؟

الجواب : هو أنهما طرّقا الكيان العربي ، وحدّاه الملاصقان للتيارات الخبيثة ، وهما المرعضان لمحبوب ربح هذه التيارات ، والأكثر تأثيراً بها ، فلما اندثرت دولة الإسلام في الأندلس وقفت الأفكار عند حدود المغرب ، وبقي العراق طويلاً مجال صراع للفكر الشعبي الجارف .

لقد ظهرت الحركات الصليبية العملية منذ عام ٤٩٠ هـ حتى عام ٦٩٠ هـ الذي انهزمت فيه على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون وفي عكا بالشام ، وجاء التتار فأسقطوا بغداد عام ٦٥٩ هـ قبل الخمسين سنة ، والمأساة كل المأساة أن سقوط بغداد في أيدي التتار مع استمرار الحركات الصليبية كان في رأي ثقات المؤرخين نتيجة مباشرة للخلاف بين السنة والشيعة ، ونتيجة غير مباشرة لاستنجد الوزير الشيعي مؤيد الدين بن محمد الملقب بوزير المستعصم الذي مآلاً على الإسلام وأهله الكفار بقيادة « هولاء » حتى فعل ما فعل بالإسلام كما يقول ابن كثير^(١) ، لولا انتصار مصر ودحرها للتتار في عين جالوت بالشام عام ٦٥٩ هـ . نفس الموقف يؤكد أن هجرة الصليبيين كانت توجيهها من غلاة

(١) ابن كثير ، البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢١٢/٢٠١ .

الشيعة لما رأوا قوة السلاجقة السنيين الذين احتضنوا جهود الإمام الغزالي «ت ٥٥٥هـ»
فانصل هؤلاء الغلاة بالفرجة يدعونهم - كما يقول ابن كثير^(١) - إلى الخروج إلى الشام
ليملكوها حتى جاء الملك الأشرف قلاوون ففتح عكا عام ٦٩٠هـ، وطهر بقية السواحل
بعد مائتي عام، ولم يبق لهم حَجَرٌ واحد . فإذا ذكرنا جهود صلاح الدين الأيوبي
«ت ٥٨٥هـ» في توحيد كلمة المسلمين على دين التوحيد، بعد إنشائه الدولة الفاطمية .
ذكرنا أن هذا المصير كان يُموج بنظريات الحلاج «ت ٣٠٩هـ» التي أُنشئت ونُفِذ فيها
السهروردي المقتول «ت ٦٨٧هـ» بأمر الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبي، ونفس
للموقف حدث في الأندلس في حرب المنصور بن عامر وغيره للنظريات المتطرفة عامة، حتى
إنه لم تقم للنظريات الفلسفية المتطرفة قائمة في دوائر الفلسفة الخالصة مع الفلاسفة الخاص، أو
مع الصوفية الفلاسفة إلا عند ظهور ابن عربي «ت ٦٣٨هـ» في الأندلس مرة أخرى،
وكان لابد أن يعود الإمام الغزالي في ثوب سلفيٍّ مع ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، الذي حارب
التصوف عامة في غير رحمة، وكان رغم عظمتها الفكرية متعاملاً حتى على الإمام الغزالي
السلفي والإمام المروى السلفي رغم تقديره لها .

لهذا كان لابد من إعادة النظر ودراسة بيئة النظريات الفلسفية لدى للصوفية، ما توالد
منها بحكم التيارات الدخيلة وما تأوّل منها تحريفاً لمعانى القرآن والسنة .

منهجى في معنى الحر . ركز على الموقف الإسلامي في دين الفطرة والتوحيد، وهو
ما ساطبته على منهجى في البحث لأصول الزهد وتطوره إلى التصوف الحادث في الملة
الإسلامية كما يقول ابن خلدون^(٢)، ثم تطور التصوف إلى نظريات فلسفية في الدوائر
السنية وغير السنية، وإثراء الغلو الشيعي للنظريات الخارجة عن الروح الإسلامي بعد دراسة
المصادر القريبة والبعيدة . لأصل في النهاية إلى الرجوع إلى نظرية الفطرة في استواء السر
والعلن «كما يقول الإمام الغزالي» في فلسفة المعرفة الدينية : دون أن نستهلكنا الأرض

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٠ ص ٩٤، ج ١٣ ص ٣١٩ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ٤٠٦/٤١٠ .

في شهورها ، ودون أن تستهلكنا الحيرة في مذاهب الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو على وجه أدق دون أن يستهلكنا التصوف السلبي^(١) الذي هو في مختلف حالاته ومذاهبه ونظرياته : انقطاع أسباب الوصول إلى الله وتوهم الوصول بلا وصول ، فضلا عن أنه هدم لكل المسؤوليات الأخلاقية ، ومبادئ الأخلاق والأديان عامة ، واعتبار أن رسالات المتصوفين فوق رسالات الأنبياء بدعوى أنها كمال فوقها ، وبمو الأولياء على الأنبياء إلى ماوراء ذلك من انحرافات خبيثة هدامة .

لقد نشأت النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام تطورا عن التصوف المتطور عن الزهد ، وقد سبب الخلط بين الزهد ، والتصوف الفلسفي ، وغير الفلسفي اضطرابا في الأحكام على كثير من نشأة ، وتطور النظريات في السوان السنية والسلفية مع التصوف الإيماني ، وغير السنية والسلفية مع التصوف السلبي لدى النظريات المنحرفة .

أما الزهد فهو الناحية العملية التي يحياها الناسك القانت في مظهره الخارجى من تنشف في المأكل والمشرب والملبس والانقطاع كثيرا إلى الله ، وفي مظهره الداخلى من خشية وورع وتقوى وذكر لله .

وأما التصوف فهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها ، والانتقال بها من حال إلى حال ، حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذى يطلق عليه الصوفية مقام الشهود أو الوجد أو الفناء . وفي هذه الحال لا فرق بين مسلم أو مسيحي أو يهودى أو بوذى أو وثنى عامة .
وأما التصوف الفلسفى فهو الأساس الميتافيزيقى أو النظريات الفلسفية التى يحاول الصوفية وقت محوهم تنوير ما وجدوه حال سكرهم .

وقد ظهر الزهد في كل دين سماوى وغير سماوى ، ولكن التصوف المتطور عن الزهد ، وإن

(١) من الفلاسفة الروحيين المعاصرين من قال بأن هذا اللون من التعرف بموتى لوظيفة الدين الرئيسية (انظر برديايف الفيلسوف الروسى (ت ١٩٤٨) في كتابه العلم والواقع ص ١٧٩ . الترجمة العربية للأخ الزميل فؤاد كامل . القاهرة ١٩٦٢ .

شاركت فيه الأديان سماوية وغير سماوية إلا أنه حادث في الملة الإسلامية كما يقول ابن خلدون ، فالإسلام وإن دعا إلى التقوى والقناعة وفضائل النفس العادلة ، فإنه لم يدعُ إلى الترهّب لآفي الكتاب ولا في السنة ، فإذا قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم كان في تصوف أو كانت حياته قبيل الوحي في حال تصوف فإنما كن هذا تحشّناً ، واستعداداً لتلقي الوحي ، ولم يكن أمراً مذهبياً فلسفياً في الدين .

وإذا كانت حياة النبي والصحابة والتابعين وتام التابعين كانت تشتمل على معاني الزهد في فضائل النفس العادلة المتحققة في سلوك الإيثار والتضحية والتبذل والتقوى ، فإن التصوف المتطور عن الزهد كمذهب : شيء جديد أو حادث كما نقول مع ابن خلدون : فما كان غير خارج عن الروح الإسلامي أسميناه تصوفاً إيمانياً ، وما كان منحرفاً خارج للمهج الإسلامي دعواناه تصوفاً خليئاً . وقد كان التصوف في مطلع سلفيّا فلما ثار الإمام ابن حنبل على الخوارج وأتباعه السني العقلي وظهر الأشاعرة — كان علينا أن نفصل ما بين الاتجاه السلفي والاتجاه السني في التصوف ، ونحدد الاتجاه الفلسفي للتصوف الساني والتصوف السني .

أما التصوف السلفي فقد بدأ في الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان « ت ١٥٠ هـ » ومدرسته ، التي تتلمذ عليها الكرامية ، ثم المدرسة السالمية ، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك « ت ١٧٩ هـ » ، ثم الإمام ابن حنبل « ت ٢٤١ هـ » حتى يصل إلى غايته مع مفلس التصوف السلفي الإمام المروى الأنصاري (٤٨١ هـ) .

أما التصوف السني فقد رآدته في بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور في مرحلته الأولى مع الخوارج (ت ٢٤٣ هـ) ، وتبلور في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) ، ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالي (٥٠٥ هـ) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها إلى الأبد .

وأما التصوف الفلسفي الخارج عن الروح الإسلامي فقد رآدته تيارات سلفية وثييسية

غالية ، وأشاح غنوصية شرقية وغربية ، وأشهر أعلامه البسطامي (ت ٢٦١ هـ) في القرن الثالث ، والحلاج في القرن الرابع (ت ٣٠٩ هـ) والنفري (ت ٣٥١ هـ) في منتصف القرن الرابع ، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (٢٥٠ هـ - ٣٧٠ هـ) ، وفي مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس (٣٣٩ هـ - ٥٩٥ هـ) والسهروزي مع المدرسة الإشراقية (ت ٥٨٧ هـ) في القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة . وقد امتدت للمدرسة غير السنية في مدارس ما بعد الحلاج والسهروزي إلى فرعين فرع في المغرب الأندلسي مع ابن سبعين (ت ٦٦٧ هـ) وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) على أناس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها الأفاذا عبد الكريم الجلي (ت ٨٠٥ هـ) ومدرسته التي لم يظهر فيها أحد مثله .

وقد أكدت في دراستي أن المدرسة السنية كانت دائماً رد فعل للتطرف في المدرسة غير السنية عبر هذه القرون التسعة فكان جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) مثلاً أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسلمين ، وكان بهذا رائداً للسنّة والشيعه معاً على أساس من العلم والدين ، وكان الحاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامي والفلو السلفي والشيعة ، وكان الإمام الغزالي رد فعل للمدرسة الحلاج ، كما كانت مدرسته الخالدة المتبذرة في المدرسة الشاذلية (الشاذلي ٦٥٦ هـ) وركبها حتى الآن [رد فعل متصل لمدرسة ابن عربي وامتدادها وما رسب من الانحراف الشيعة . وقد كان سلوك المدارس المصوفية سنية وغير سنية مختلفاً في عرض النظريات الفلسفية ، فبينما كان الحلاج يمرض بنظرياته خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده حال مواجيدته - كان ابن عربي يلجأ للكشف والذوق تأكيداً لما وصل إليه عن طريق النظر العقلي . هذا فيما يخص المدرسة غير السنية . أما المدرسة السنية وعلى رأسها الغزالي ، فقد كان منهجه فيها سبقاً سليماً لمنهج ابن عربي في ناحية النظر والذوق مبدأً وتطبيقاً ، فإن الغزالي في فلسفته الصوفية يؤكد النظر العقلي بمدد من العلم

اللاذنى ، ولكنه فى الوقت نفسه يحدد مكان العقل فيما فوق إدراكه ، كما يحدد معنى المجلس بما يميزه عن التوهم فى فلسفة اليقين والمعرفة الدينية .

إن الأشاعرة أنصار السنة حين آمنوا بالتصوف بمعناه الإيجابى رفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى نظريات الأعماد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود ، وكان تصوفهم فوق أية تحليل نفسى دقيق لأحوال النفس ، ودراسة علمية للأخلاق العملية التى تسو بالمرء إلى درجات الكمال — فهو فى الوقت نفسه تفسير ذوق للإسلام ومصدره الكبيرين القرآن والسنة فى ضوء من العقل لافوق حدوده . وقد وقف هذا التصوف مقابلاً للتصوف للطرف الذى كان قوامه الأخذ والمزج والجمع والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الفنوصية الشرقية والغربية وإنطاق القرآن والسنة بكل هذا تأويلاً خبيثاً كاذباً^(١) . ولكن أنصار العقل المجرد و دوائر الفلسفة للمشائية فى الإسلام أو دوائر النصف

(١) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام طبعة ثانية ١٩٦١ م ص ١١٠ حاشية: كل كتب التصوف التى ظهرت كتراجع أول من طريق السلمين أنفسهم كانت رسالتها الدفاع عن وجهة النظر السنية على الترتيب التاريخى .

١ — الدم لأبى نصر السراج الطوسى ت ٣٧٨ هـ وهو أقدم المراجع الصوفية والطوسى سنى يدافع عن سنيته كما يدافع عن الصوفية ويكشف كثيراً عن أخطائهم وشطحاتهم وهو يهتم بالجانب النظرى أكثر من العملى ويسجل المصطلحات الصوفية على منهج علمى .

٢ — قوت القلوب لأبى طالب المكي ت ٣٨٦ هـ وهو أقرب إلى كتب المحاسنى السنية من حيث التضلع فى علوم الكلام والفقه والحديث وهو تطبيقي على أكثر منه نظرى .

٣ — التعرف لأبى بكر بن إسحق الكلاباذى ت ٣٨٠ أو ٣٩٠ هـ وقد اهتم بالجانب الكلامى الذى يعتمد عليه الصوفية فى أصول معتقدهم .

٤ — طبقات الصوفية : لأبى عبد الرحمن السبكي ت ٤١٢ هـ وهو كتاب تراجم ممتازة للصوفية وقد تملأ عليه القشيري .

٥ — الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن النيسابورى المعروف بأبى القاسم القشيري (٨٦٥هـ) وهو واسطة المقدمات كتب التصوف أقدم من الاتجاه الكلامى لدى ترف الكلاباذى ، والاتجاه النظرى لدى السبكي الطوسى والتطبيقي لدى توفيق المكي و تراث المحاسنى .

٦ — كشف المحجوب للميجورى وقد أكد نيكلسون (مقدمة كتب المحجوب ١٩/١٨ أن الميجورى اطاع على القشيري و رسائله ولهذا فإن وفاة الميجورى بعد ٤٦٤ هـ . وكل هذه الكتب تدافع من النهج السنى وتندد وتحذر من الفطط الصوفى فى المدارس المنفصلة [انظر دكتور عفيف تراث الإنسانية

اغتلتط بالفلسفة عن طريق المشائية والمنوصية جميعهم إما موقوفون أو ملفقون . والذين عارضوا في عنف وجهة النظر السنى أكدوا فى تعسف أن التصوف مالم يكن فلسفياً عقلياً فلن يكون تصوفاً ، ولهذا أخطأ نيكلسون فى قوله (كما سنرى) عن الغزالى بأنه غير متصوف ، لأنه فى نظر نيكلسون ليس من أصحاب نظريات وحدة الوجود ، ولعل نيكلسون استند فى هذا إلى ما ذكره دى بور^(١) عن ابن باجة من أنه يرى أن التصوف غير الفلسفى (يقصد السنى) يجب الحقيقة أكثر مما يكشفها ، ويرى أن الغزالى قد خدع نفسه فى إيمانه بالخلوة الصوفية ، فالحقيقة فى نظر ابن باجة وليدة النظر العقلى الجهرى .

والواقع أن ابن باجة لم يوضح مذهبه العقلى وموقفه كأحد رجال المدرسة المشائية التى كان فى فلسفة رائدها الأول الفارابى بذور تصوف ذوقى^(٢) رغم أساس نظريته العقلية ، ونجد ذلك واضحاً فى رسالة الجمع بين رأى الحكيمين الذى استشهد فيه بنصوص أفلاطون فى كتاب الربوبية .

إن مهمتى فى هذه الدراسة هى إلقاء أضواء جديدة على الفلسفة الصوفية فى الإسلام من واقع بيئة النظريات التاريخية والنفسية . وقد قسمت دراستى إلى خمسة أبواب .

الباب الأول أصول ومصادر النظريات الفلسفية وقد قسمته إلى فصول ثلاثة :

الفصل الأول : الفصوصية الشرقية وتتضمن أربع شعب :

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| أولاً : المصدر للمصرى . | ثانياً : المصدر الهندى |
| ثالثاً : المصدر الفارسى . | رابعاً : المصدر اليهودى |

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريعة ٢٣٩ — ٢٤٢

القاهرة ١٩٥٤ .

(٢) الربوبية ص ٨ ونظر المقارنة : الفارابى رسالة الجمع بين رأى الحكيمين ص ٣١ وانظر أيضاً الدكتور إبراهيم بيوى مذكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتاريخه ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٧ .

الفصل الثانى : المنوصية الغريبة وتتضمن الحديث عن المصدر الملبنى الأفلوطنى .
المسيحى ، بمعنى أنى تحدثت عن المصدر اليونانى القديم ، لنتهى إلى الأفلوطنية التى كان لها أعظم الأثر فى الفكر الإسلامى ، والتى هى البناء الحيوى للأهوت المسيحى ..
الفصل الثالث : وقد خصصته للمصدر الإسلامى فى أصوله الثلاثة القرآن الكريم ،
والسنة أو الحديث ، وعلم الكلام .

الباب الثانى فلسفة التصوف السلقى . وقد قسمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : بدايات الطريق ، وهى بدايات كلامية صوفية لدى المقاتلية أتباع :
مقاتل بن ساجان (١٥٠ هـ) ومدرستهم مع أبى عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، والكروائية .
أتباع محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) وتابعيهم من زهاد خراسان .

الفصل الثانى : متوسطات الطريق لدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام أحمد .
بن حنبل (٢٤١ هـ) ، ثم السالمية أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصرى (٢٧٩ هـ) .
ثم محمد بن الفضل البلخى (٣١٩ هـ) .

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى المروى الأنصارى مفلسف التصوف السلقى .
(ت ٤٨١) فى نظريته عن المراد .

الفصل الرابع : مكان ابن تيمية كسلقى من التصوف السلقى ونظريته فى المحبة .
الصوفية .

الباب الثالث فاسفة التصوف السقى ، وقد قسمته بعد مقدمة تمهيدية موجزة .
إلى ثلاثة فصول : —

الفصل الأول : بدايات الطريق لدى نماذج وأفكار الأعلام زين العابدين بن .
الحسين ت ٩٥ هـ ، الحسن البصرى ت ١١٠ هـ ، جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ومدرسته .

لدى سفيان الثوري ١٦١ هـ، إبراهيم بن آدم ١٦٢ هـ، وجابر بن حيان ١٩٠ هـ، ثم رابعة العدوية (١٩٥ هـ) ومعروف الكرخي (٢٠٠ هـ) والداراني (٢١٥ هـ) والحواري ٢٣٠ هـ حتى تصل إلى نهاية مرحلتها لدى المحاسبي (٢٤٣ هـ).

الفصل الثاني : متوسطات الطريق وتبدأ من بداية ذى النون المصري ٢٤٥ هـ، والسري السقطي ٢٥٧ هـ، والخزاز (٢٧٩ هـ) حتى تصل لدى مدرسة الجنيد ٢٩٧ هـ. والوراق الملامتي السني ٣٢٠ هـ إلى المرحلة الثالثة النهائية.

الفصل الثالث : نهايات الطريق لدى فيلسوف التصوف السني الغزالي (٥٠٥ هـ). وقد عرضت فيه فلسفة الغزالي للمعرفة الدينية والإلاهوتية التي امتدت عبر القرنين السادس والسابع في مدرسته المتأخرة لدى الشاذلية. وتياراتها، حتى ظلت الحارس على المنهج الإسلامي.

الباب الرابع : وقد عرضت فيه دراسات للنظريات الفاسقية في الدوائر المنفصلة عن المنهج الإسلامي فيما وراء التصوف السلفي والسني وذلك في ستة فصول :

الأول : نظرية الاتحاد مع الباطني ٢٦١ هـ بعد تمهيد للمدارس مع ذى النون المصري ت ٢٤٥ هـ وفي واقع اتجاهه غير السني.

الثاني : نظرية الإله الإنساني لدى حلاج الأسمار ٣٠٩ هـ ومدرسته مع الترمذي ت ٣٢٠ هـ والشبلي ٣٣٤ هـ، والنفري ٣٥٤ هـ والمطار ٥٨٦ هـ.

الثالث : نظرية أهل اللامة (٢٧٠ هـ — ٣٧٠ هـ).

الرابع : نظرية الاتصال الفارابية ومدرستها (٣٣٩ — ٥٩٥ هـ)

الخامس : نظرية الإشراق لدى السهروردي ٥٨٧ هـ ومدرسته مع الشيرازي

السادس : نظرية وحدة الوجود ومتولداتها لدى ابن عربي ٦٣٨ هـ ومدرسته مع ابن الفارض ٦٣٢ هـ . والرومي ٦٧٠ هـ وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري (ت ٦٦٨ هـ) .. الحقيقة المحمدية ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي ومدرسته (الجلي ٨٠٥ هـ) .

الباب الخامس : وفيه عرضت موقف الصوفية في موازين أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً ، لأصل إلى نهاية مطلق . ويجب أن أذكر أني تلقيت من أحد الأئمة إنذاراً بأن شيئاً من موضوع كتابي قد بحث بمضه أو بعض أعلامه في رسالات علمية لبعض الأعلام من المستشرقين وأئمة الفلاسفة في الشرق والغرب .

وكان ردّي أن كل ما بحث في حاجة إلى إعادة نظر جديد ، وخاصة وأن معظم ما أقدم : إما أقدم عن طريق المستشرقين ، أو أقدم إلى جهات غير إسلامية ، أو أقدم إلى جهات إسلامية وكان في حاجة إلى مزيد من الدقة ، وقلت فيما قلت إن قيمة البحث العلمي في الواقع إنما هي تلك الأشعة الجديدة التي يستطيع الباحث أن يكشف بها الجديد في موضوعات اقتحتها . الأنظار ، واختلفت على نظرياتها العقول والأذواق . وصحيح أنه ليس بالطالب اليسير هذا الكشف ، فما أشق الإتيان بجديد في موضوع قديم . ولكني أعزّد أن التخاليق الجديد في البحث العلمي ليس أن نخرج من العدم وجوداً ، وليس الابتكار مغلقاً على طرّيق موضوعات لم تطرق من قبل . بل إن الابتكار الحق أن نتناول للموضوعات التي تشتت وتناقض فيها النظر فإذا هي جديدة على ضوء شعاع جديد ومنهج جديد .

وقبل أن أختتم كلمتي التمهيدية يهمني أن أؤكد أن المسئولية في عدم الرجوع إلى التوحيد الحق مع دين الفطرة الذي هو جامع وحدة المسلمين ، والذي هو أساس وجودهم وأبجدهم — هذه المسئولية واقعة علينا وحدنا نحن أبناء هذا الجيل الذي يعيش في عصر يهودي صليبي تترى ماركسيّ جديد ، بعد أن استحكمت في شعوب.

الشرق والغرب أزمت الرجعية الوثنية . وفلسفات الميث والضياع . ولا شك أن جريمتنا نحن المسلمين العرب إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا - هي أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وتأبيهم إذا وقعوا بتحريف الإسلام في الخطأ المناسب لهم .

ولعل بهذا البحث أضع مصباحاً جديداً في طريق المعرفة . وأسأل الله العظيم مع الإمام الغزالي^(١) أن يجعلنا من آثاره ، واجتنباه ، وأرشدنا إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه . واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه .

عبد القادر محمود

١٩٦٦/٥/٢٣

(١) الغزالي : المقتد من الضلال نهاية الفقرات الأخيرة منه ص ٤٦ .

الباب الأول

أصول ومنابع الفلاسفة الصوفية

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين سماوي وغير سماوي ، بل في كل عقيدة وثنية وغير وثنية . فإذا قلنا إن بذور الزهد موجودة في القرآن ، وجودها في الإنجيل ، وجودها في التوراة ، وجودها في البوذية ، وجودها في الفيدا ... في اللانوية في الزراداشتية في الديانات والمعتقدات الفرعونية — كان لنا أن نؤكد خطأ الحكم القائل بنسبة الزهد الإسلامي إلى الرهبة المسيحية أو غيرها ، وإن أكدنا أن التصوف لتتطور عن الزهد بنظرياته الفلسفية الخارجة حادث كل الحدوث في اللغة الإسلامية ، وخارج عن المنهج الإسلامي ، ونابع من الفنوصية الشرقية والغربية . خلاصة ما يقول الباحثون حول النظريات الفلسفية أنها كانت نتيجة رد الفعل بالذمة لفرض المعتقد الإسلامية على الأمم الآرية . وكان من أهم نتائجها التخلص من عقيدة التوحيد للطلاق ، والتخلص من التكاليف الشرعية . والذين يرون هذا الرأي يختلفون في الأمة الآرية التي أثمرت النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام . يقول بعضهم إن أصولها هندية ، ويقول آخرون إنها فارسية ويستندون في هذا إلى أن كثيرا من الأعلام فارسيون أو عاشوا في الفرس أو من سلالات فارسية ، بينما يرى آخرون أن هذه النظريات امتداد للأفلاطونية⁽¹⁾ : وإذا كان الأستاذ براون يرى هذا ، فإنه يؤكد في دفة أن للأفلاطونية نفسها مصادر غنوصية شرقية فارسية . والواقع أن التفكير الغنوصي الذي أثمر في الفلسفة الغنوصية كان ما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد ... كانت الطقوس الدينية في الهند — في ممر — في بلاد ما بين النهرين في فارس وفي الصين ، ثم في اليونان . ولما كانت الطقوس سابقة للنظر الفكري الغنوصي ، وكانت ذات فاعلية مباشرة لم يكن هناك بحث في العلل والأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع جدل ، وحين صار أصحابها يفكرون فيها بدلا من استمرار العمل بها ، تحول الدين إلى فلسفة غنوصية في المعرفة تسكون من خلالها تصوف « أو بانيشاد » ،

(1) Brown : A Literary History of persia Vol I p 410 .

«وزارادشت» ، وميترا ، وجينا ، وبوذا ، وماني ، ويسوع ، وأفلوطين ، حتى ظهرت ديانة الخدس أو الذوق كحل لتعارض العقل والمعقّدة ، كما ظهرت النظريات الميتافيزيقية في الوجود والكائن والخلاص والحرية ، وبينما كانت الهلينية تجعل الفكر مستندا إلى البكائن ، وتتمنى حياة متطابقة مع الطبيعة التي هي العقل — كانت القرون الوسطى قد رزحت تحت أثقال الخطيئة الأولى فاكشفت ضرورة رحمة إلهية . وقد نمت عبر ذلك الحياة الصوفية وسعت إلى أن تجعل كل ما تحققه وتفعله أمرا فوق الطبيعة . أما الصوفية الهندية فقد عمدت إلى تحقيق نوع من انتقال الطبيعة مع احتقار الواقع بينما كانت الصوفية الصينية تسمى للانسجام بين الإنسان والطبيعة وإن لم تصعد إلى ما فوق الطبيعة .

. كل هذا يقودنا إلى التفصيل في أصول ومصادر النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام على أساس من دراسة الغنوصية الشرقية والغربية ، فلندرس أولا معنى الغنوص ، ثم ندرس من ورائه أمر الغنوصية الشرقية والغربية . . .

الغنوصية

الغنوصية *gnosis* γνῶσις كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى فيه إلقاء ، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية . والذي أعطى كلمة الغنوص معناها طائفة من المفكرين عاشوا خلال القرن الأول حتى الرابع الميلادي ، منهم من كان مسيحيا ، ومنهم من كان يهوديا ، فالمسيحيون أمثال كليمانس الإسكندري كانوا يرون من وراء حركتهم تأييد المسيحية^(١) . أما أنصار المذهب الحقيقيون أمثال « مرقيون » فهم الذين خلطوا الإيمان بأشج من التفكير الشرق القديم الفارسي ، والسرياني ، واللاهوت اليهودي ، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعا من التصوف أهم مانيه القليل بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية ، ولما كان لابد من اجتياز الهوة الفاصلة بينهما فقد تركت مهمة ذلك للوسطاء .

هكذا قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود وضمت على قمتها الله وجودا مفارقا للمادة ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة الواحدة بعد الأخرى في نسق زوجي ذكر وأنثى . أما وجود الشر في الكون فقد جاء عن الأيون الذي لم يتطهر بالغنوص وعنه صدرَ العالم المادي . ولكن لما كانت النفوس بطبيعتها الراحية تحاول الصعود إلى أصلها ، فقد نشأ الصراع بين قوى الشر والخير رغبة اخلاص ، وقد حلت النظريات

(١) الدكتور على سمي النشر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة الثانية ١٩٦٦ ص ٨٣ .
وانظر كارل هنريش بكر C. H. Becker : تراث الأوائل في الشرق والغرب ١٨ مارس ١٩٣١
عاصرة ألغها ليبيزج ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
ص ٢٤١ ٢١٨ .

الفارسية مشكلة وجود الشر وضرورته عن الله بإيجاد المئين إله خير وإله شرهما النور والظلام . وكان لابد من وسطه يصلون بين الله والمادة صموداً وهبوطاً ، وهؤلاء الوسطاء في الفنوصية المتطورة مع اليهودية والمسيحية وفي الإسلام يعرفون تحت هذه الأسماء المترادفة : الكلمة ، وروح القدس ، والمقل القمّال ، والإمام المصوم . ولما وجدت النظريات لدى الفلاسفة الخلف في المدرسة المشائية الإسلامية أنها تصطدم بالمقيدة الدينية حداداً عتيفاً هربت إلى ساحة الصوفية ، وظهرت في نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والقطبية والإنسان الكامل لدى الصوفية في الإسلام . ولم يكن جديداً أن يقال خطأ بأن النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام هي التي حطمت الوساطة والوسائط بين الله والمادة ، فإنها كانت مسبوقة بإذن الراهب « سمان » تحطيم الدائرة الفنوصية المخلقة على المسيح والمسيحية بوساطة منطق الفنوص نفسه على الرغم من أن المسيحية نفسها دين غنوصي ، فقد أعلن سمان^(١) أن الفنوص ليس مطلقاً على المسيح وحده ، وإنما يظهر في كل مكان ، وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كآب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح . ولما وجد سمان في منطقته تمتنا حطم بقية الدائرة وقال إن الله سيظهر في كثير من الأماكن الأخرى ظهوراً مستمراً مادامت الدنيا .

هكذا دخل الفنوص دوائر النظريات الفلسفية في الإسلام ، وشاع في النظريات الصوفية ، وكان الفنوص سبباً في ظهور علم الكلام والتكلمين وخاصة المنزلة الذين هاجموا أصحابه بقيادة واصل والملاف والنظام والخياط والجاحظ كما ألف في الهجوم عليهم القاضي عبد الجبار في كتابه (تثبيت دلائل النبوة) ثم تولى الأشاعرة دحض آرائهم ، وخاصة في كتاب الإمام الباقلاني « في التمهيد » ثم الإمام الغزالي في كتابه

« قضائح الباطنية » ، « والقسطاس المستقيم » وقد أكدت في كتابي عن الإمام جعفر الصادق^(١) أن رسالته في التوحيد تعتبر نقضاً لهذا المذهب ، وأن مدرسته وخاصة مع هشام بن الحكم قد هاجمت ذلك المذهب في كتابه « الرد على أصحاب الإثنين » .

وأضيف هنا أن كثيراً من الأحاديث الموضوعة قد صدرت عن الفنوصية ، وأن السلمي (أبا عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري ٥٤١٢) قد وضع أحاديث للصوفية^(٢) ، انتقلت إليهم عن طريق غلاة الشيعة ، ودعمتها رسائل إخوان الصفا ومنها ذلك الحديث الذي يتحدث عن نظراته الصدور فقد روى هكذا (أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب^(٣)) ، ورغم أن الإمام الغزالي قد أورده ، فهو لم يقصد سوى اعتباراً مما يمجّد العقل به لا لإيمانه بنظرية الفيض أو المذمور كما زعم السكتيرون ، لأن الغزالي (كما سنرى) حارب هذه النظريات في وضوح في كتبه ، ولهذا فلا صحة مطلقاً للقول بأن الغزالي وقع ضحية الفنوصية . وقد ذكر الإمام ابن تيمية^(٤) بعد أن شرح مذهب الأفلوطينية في الجواهر أن (للاحادثة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كلاحدة للتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما — هؤلاء للاحادثة يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل ...) وأخذ على الغزالي — رغم تقديره له — أنه لم يكن يعرف ما قاله أحد ولا ما قاله غيره من السلف . والواقع الذي لم يدركه ابن تيمية

(١) الدكتور عبد القادر محمّد : الإمام جعفر الصادق عطاوط رسالة الماجستير بمكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية (ورقة ٨٠ — ١٢٠) ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية أخيراً ١٩٦٦ .
وانظر الدكتور النعارة : نقأة الفكر الفلسفي ص ١٠٠ ط ٢ .

(٢) مجلة الأشوريات Z. A. مجلد (22) ٢٢ / لسنة ١٩٠٩ .

Neuplatonische und Elemente im Hadit p. 317—344 .

(٣) المحمّي : تذكرة الحفاظ ج ٢/٣ ٢١٩ وانظر السكي طيفات الغاضية ٦٠/٢ .

(٤) ابن تيمية رحمه الله سورة الإخلاص ٥٨ القاهرة ١٣٢٢ .

إن النزالي أكد ضعف هذا الحديث^(١) . وقبل أن أدخل في تفصيل موضوعي من الفصوص الشرقي والغربي يجب أن أسوق حقيقة هامة وهي أن جميع ما يحتويه الفصوص الغربي في الهلينية ومتولداتها يبدو متلاقياً مع الفصوص الشرقي في فلسفات مصر والهند وأشور وبابل وفارس وما بين النهرين : معنى هذا أن قادة الحضارة من أصل شرقي أو مصري أو قبرصي أو كريتّي قبل ظهور المعجزة اليونانية^(٢) . فإذا عقدنا مقارنة عابرة نجد أن آلهة « الفيدا » و « الأفتا » تماكي تماماً « بانثيون الأولمب » ، وأفكار الرواقيين والايقوريين تماكي تماماً أفكار أصحاب النحل الشرقية التي تبحث عن الخلاص والسعادة بواسطة المعرفة الإشرافية . وحسبي هذا لأدخل في التفاصيل للفصوصية الشرقية والتربية ، وأثر الفصوصية عامة في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام .

(١) النزالي أحياء علوم الدين ج ١ / ٧٤ .

(٢) ماسون أورسيل : الفلسفة في الشرق / ٢٦ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ت ١٩١٣ .

الفصل الأول

الفرسية الشرقية

أولا : للصدر المصرى :

إن أقدم مصدر لمعبدة الحق الإلهى المقدس التى خرجت بها فكرة الشيعة عن الإمام المصوم وتسلسل الوراثة المقدس ، وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول فى الأفلاطونية والإشراقية ، وفكرة التثليث لليسعى ، وفكرة الكلمة أو « اللوغوس » التى تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل كل هذا له أصول مصرية قديمة . ويتضح لنا هذا عندما ننوّد إلى الأسرة الثالثة فى مصر القديمة مع كهنة هيليوبوليس من عبادة « رع » الذى هو الشمس ، فإننا نجد هؤلاء الكهنة قد تخيلوا فرعون لآعلى شكل الصقر « حوريس » . بل اعتبروه متعديا بالشمس اتحادا جوهريا ، وهو يسطع حوله بنفس النور للنبش من قرص الشمس الذى يرمز إليه . ولكن فرعون هنا يموت . وهنا يتدخل عامل دينى خطير هو عبادة أوزيريس إله الخير ، ولكن أخاه (ست) إله الشر يحقده عليه فيقتله ويقطع جسده إربا ، ولكن إيزيس مثال الطهر والوفاء والنفاء تعيد إليه الحياة ، ويتولد منها « حورس » الابن الحارس للنور المقدس ، فإذا ذكرنا أن إيزيس أعادت الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التى هى الكلمة فيا بعد — أدركنا للصدر لفلسفة اللوجوس لليسحية ، كما أدركنا أثر التثليث المصرى القديم فى الأقاليم الثلاثة أوزيريس الأب ، إيزيس روح القدس ، وحورس الابن ، وعرفنا من ذلك للرادف للأقاليم المصرية فى الليسحية مع الأب الله وروح القدس مريم ، والابن يسوع . . .

فإذا ذكرنا الاغتيال المصرى الذى جاء على يد مير اكليوبوليس تجد أن روح أوزيريس قد أصبح رمزاً للذين يدافعون عن أنفسهم ضد القناء ، وظل هذا الحق مقدسا

عبر الأنفس المقدسة أو المصطفاة حتى تطور الأمر فتعطل، الدائرة وأصبح في مقدور أي مصري أن يصبح أوزيريس الإله نفسه دون أية وساطة، وقد كان الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق وسيط كالابن أو روح القدس (حورس أو أوزيريس). أو ليست هذه الفكرة بناها هي فكرة الفلاسفة المسيحية في وساطة يسوع تلك الوساطة التي حطمها سيمان الراهب كما ذكرنا، وكان لها تأثير مباشر في نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية في الإسلام التي جاءت أولاً عن طريق النشيع والشيعة مع الإمام المصوم، وانتقلت ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة، ثم تطورت كما تطورت عن سيمان الراهب فتعطلت الوسائط مع نظريات الحلّاج ومدبرته فيما بعد ؟

يقول ماسون أورسبن^(١) : « لم يصل شعب من الشعوب حتى في الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم في فلسفة فكرة الكلمة التي أعيد أوزيريس بها إلى الحياة تلك الكلمة التي رددت على فم إحدى الموميات .

من هذا ندرك أثر المصدر المصري القديم الذي أمتى نظريات الانجاء والامتزاج والإشراق والحلول والكلمة في الفلسفات الشرقية والغربية وبالتالي في نظريات الصوفية في الإسلام، في الوقت الذي نذكر أن أحداً من المفسرين الباحثين في التصوف الإسلامي لم يشر مطلقاً إلى خطورة المصدر المصري وأثره المباشر في الفكر المسيحي ثم الإسلامي .

(١) بول ماسون أورسبن : الفلسفة والشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى «د ١٩٦٣م»

الترجمة العربية من ٩٠ دار المعارف القاهرة ١٩٤٥ .

ثانياً : المصدر الهندي :

إن أقوى الفلسفات التي امتزجت بالدين هي الفلسفة الهندية ، ورغم تأثر الفلسفة اليونانية بها ، وتأثرها بالفلسفة اليونانية ، فإن تأثر الهيلينية بها أعظم رغم اختلاف اتجاهيهما ، فبينما كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن النهج العلمي ، متميزة امتزاجاً شعرياً بالدين ، فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالنهج العلمي مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية^(١). ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه (مشتق من شيء واحد أبدى أزلي لا يقبل التنغير يسمى « برهمن ») فإذا تساؤلنا كيف اشتق العالم منه ، قالت الفلسفة الهندية (كما تشكل المدينة الحماة في النار إلى آلاف الأشكال كذلك تتخاضق الأشياء من الأزلي الأبدى ثم تعود إليه - كما ينبعث التسيج من العفكبوت ، أو الشرر من النار) . إن هذا كما سنرى أساس نظرية وحدة الوجود التي أثرت الفلسفات الصوفية عامة .

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندي ، فإننا نجد في كتب الفيدا وبراهمانا ، واليوجيشاد ، والفيدانتا أحدثها ، وهي تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة متباينة . نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء كما نرى فيها نزعة التوحيد ، ونزعة الحلول والتناسخ ، ووحدة الوجود ، فهي نظام اجتماعي يسمح بالمقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة ولا شك أن لهذا مدخله في وحدة الأديان عند الخلاص . ذلك الذي مذهبه ابن عربي في مدرسته الضميمة . ورغم تعدد الآلهة مبدئياً في الفيدا كتمدد الأقطاب والأئمة المصومين أصحاب الحق الإلهي للقدس للتسلسل ، فإن هذه الآلهة تترقى في النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وقاض وإليها يعود ، وتبدو هذه النظرية واضحة في اليوجيشاد^(٢) على الأخص . حيث يؤكد في تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شيء واحد ، (فإن خيل للإنسان

(١) الفاضل : أخبار المسكاه ص ٢٦٦ وانظر أيضاً الدكتور أحمد أمين : حصى الإسلام ج ١

الطبعة الثالثة ص ٢٤٦ .

(٢) الدكتور أحمد أمين قصة الأدب في العالم ج ١ ص ٥٥ .

أتهما شيئان مختلفان ، فما ذلك إلا لأن إدراكه أضحى من أن يرى اتحادهما) . ولما كان إجماع الأساسى فى الصوفية الهندية هو شوق الإنسان إلى الخلاص الذى تمذهب فى المسيحية ، وانتقل إلى الدوائر الإسلامية ، فبن تحطيم الجسد أو حدود الذات يصل بالنفس إلى الكل — كما يتميزج الندى بالمصارة التى تغذى الزهرة — كاليواقي تجرى وتضمحل فى البحار الواسعة فاقدة الاسم والشكل . . حسب مصطلحات الأوبنشاد الشعرية^(١) .

وقد أفاض البيرونى^(٢) (ت ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م) فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد بالله ، والموجودات العقلية والحسية وتماق النفس بالماذة ، والأرواح و تناسخها ، ومواضع الجزاء من الجنة والنار ، وكيفية خلاص من الدنيا ، ومنهم البين والنواميس والرسل ونسخ الشرائع ، وقارن بين عقائد الهند والإسلام والصوفية والفلسفة اليونانية والأفلاطينية وقد أهتم بالمقارنة بين حكماء الهند واليونان من جهة ، وبين صوفية المسلمين من جهة أخرى فأكد ووضع القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة متشبه بها على غاية إمكانه يتعد بها عند ترك الوسائط وخلع الملائق) . كما أهتم بأثر التبايخ فى الدوائر الصوفية فى الإسلام — ذلك الذى فلسفته للدرسة الإشرافية قلا عن الفصوص الشرقى القديم المتزج بالفصوص الغربى قديمه وحديثه .

يقول البيرونى^(٣) « وناريتهم أن الأرواح لا تموت ولا تنفى ، ولكنهما تنقل من بدن إلى بدن من الأردل إلى الأفضل دون عكسه لتترقى النفس فى السكالي ، حتى يتحقق شوقها ، ويتحد العاقل والعقل والمقول وبصير واخذاً . » والأرواح الشريرة تتردد فى الثبات ومرخول الهواء » .

(١) الأوبنشاد : التفهيد الثانى ص ٣٧ — ٣٨ ترجمة كمال - نيلاط بيروت ١٩٦١ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذوة ص ١٦ / ٢٤ / ٢٧ / ٣٢ .

(٣) البيرونى : للصور السابق ص ٣٢ .

وقد لمبت هذه النظرية دوراً خطيراً في الفلسفات اليونانية واللاتينية والنصرانية والإسلامية وفي التصوف عامة . قال بها فيثاغورس ثم أخذها عن فيثاغورس أمبدوقليس وأفلاطون الذي ربط رأيه في عالم المثل ونظريته في تذكر للمعلومات قبل حلول الروح في الجسم بنظرية التناسخ ، ولم يتقضاها إلا أرسطو الذي ذهب إلى أن ما كان وظيفة شيء لا يمكن أن يكون لآخر . وحكى البيروني^(١) أن (ماني) حين نفي من فارس دخل أرض الهند ونقل فيما نقل فلسفتهم في التناسخ إلى نحلته . أما في الإسلام فقد قال بها غالبية الشيعة السنية حين قالوا لقد تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي وقد آمن بها أحمد بن حنبل وأبو سلم الخراساني والقرامطة ومحمد بن زكريا الرازي^(٢) ، حيث أثرت الأفق الصوفي .

وعما أنما البيروني^(٣) طريق الخلاص الذي يرى أثره في النظرة الصوفية في الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة . . . و (إن النفس مرتبطة بالعالم وإن رابطها سبباً ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذنٌ بالعلم إذا أحاطت بالأمور) إحاطة تحديد كلي مستغن عن الاستقراء نافٍ للشكوك واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو أن (أفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق) (ومن بلغت نفسه النهاية منح الاقتدار . . وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ، ويفعل للعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتسكون) ومن المقتبسات من المصدر الهندي : اتحاد النفس بمعقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق « باتنجل » والدوائر الصوفية في

(١) البيروني المصدر السابق ص ٧٧

(٢) الشهرستاني : للتل والتحل على هامش ابن حزم ج ٢ ص ١٠ - ١١ .

(٣) البيروني : المصدر السابق له ص ٣٤ وانظر الدكتور محمد مصطفى طلي : محاضرات في الفلسفة العامة والفلسفة الصوفية طبعة ثانية ١٩٣٧ ص ١٤٩ - وانظر له أيضاً الحياة الروحية في الإسلام ص ٣٤ (١٩٤٥) .

الإسلام ، ومن نتائج ذلك أن خصائص هذا الطريق ، بل أدق خصائصه هو أن المصطفى فيه لا يرى أن إقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل التأمل المتصل في الله ، حتى الوصول للاتحاد . أو ليس هذا ما فلسفه الحلاج وابن عربي في مدرستيهما - كما سئرى - في تحطيم الشعائر وهدم التكاليف ووصاها وقصرها على الموام دون الخواص الأقطاب ؟

ومن المقتبسات عن المصدر الهندي في إنفاء التمايز ومحو الإشارة عند الوصول (مادمت تشير ، فاست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة) (وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنية . . إن عدت فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت) . وهو هو ما قاله وأكده البسطامي لمدرسة الحلاج (إني انساخت من نفسى كما تنساخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو)^(١) .

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Védisme . منذ القرن الثانى عشر قبل الميلاد وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع قبل الميلاد - وجدنا أن الوجود اللامتناهى أو الجوهر الكلى الذى كان واحداً قد أحس رغبة فى التكاثر ، تخلق النور ، وأحس النور رغبة مماثلة فخاض المياها وأحست المياها رغبة مماثلة فخلقت الأرض ، ووجدنا أن هذا الجوهر الكلى لا يوصف ، لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتمحده ، وإنما هو الوجود فى كل موجود . وهى نفس الفكرة التى أخذها المعتزلة فى الإسلام . وأما الجزئيات للمدركة بالحواس والاعتقالات ، فليست سوى أوهام ، وهى نفس الفكرة التى قال بها الحلاج وفلسفها ابن عربى فى وحدة الوجود ، وهكذا قدم لنا البراهمة وضع الله فى العالم وهذا هو عين الحلول حيث (وضع الله فى العالم وانماط بينهما) كما قدموا لنا نظرية التصورية ، أى اعتبار الموجودات صوراً وأشباحاً ، وخطوا لنا منهجاً

عملية للتحرر من الألم ، . والتخلص من الكثرة الوهمية التي هي أسباب الشر والألم ،
وذلك بالرياضات العنيفة القاتلة ، حتى يمكن التشبه بالذات (براهما) ، والامتزاج به
امتزاج النذير بالبحر كما يقول الأوبنشاد أو امتزاج الحجرة بالماء الزلال كما يقول الحلاج .
أما النفس التي لم تتحرر فإن شخصيتها تدفمها بعد الموت للهبوط إلى ما تعلقت به من
قبل ، فتولد ثانية في إنسان أو حيوان أو نبات وتتناسخ . والمشكلة العظيمة هنا هي
النجاة من هذا الميلاد الثاني . . . ونظرية التناسخ ولا شك تسلم إلى الحلول حين يتعد
العقل والمائل والمقول .

وقد ذكر البيروني^(١) فيما ذكر أن الصوفية في الإسلام ذهبوا إلى التناسخ حين
قالوا إن الدنيا نفس نائمة والأخرى نفس يقظى وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء
والعرش والكبرى ، وبعضهم يميزه في العالم ويعبر عن ذلك بمصطلح الظهور الكلى . .
كما أكد^(٢) قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية (لتقارب الأمر عند
جميعهم في الحلول والاتحاد) ، (وتشابههم في أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة ،
وانحصار الإنسان في نفسه وتمركزه في المطلق . فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب
الصوفي في الإسلام عن المصدر الهندي وجدناها نظرية وحدة الوجود . إنها أساس
جوهر الفيدا ، قالاله (براجاباتي) هو خالق وخالق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم ، وإنما
أجزاؤه أبعاض الإله)^(٣) .

ولاشك أن ابن عربي في مدرسة وحدة الوجود ، وسوابق بنورها في مدرسة الحلاج
ولو احتقنا ، حتى عبد الكريم الجيلي وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندي الذي أنطق مذهب
الابتنان الرواق والقيوضات والصدور عند الأفلوطينية . ولا يخفى مكر ابن عربي في مزجها

(١) البيروني: للمصدر السابق ص ٢٢/٢٩ .

(٢) البيروني: للمصدر السابق ص ١٩/٣٢ .

(٣) ديورات : قصة الحضارة ج ٣ ص ٣٤ . الهند وجربانها : ترجمة محمد بدوان . واخر -

البيروني ص ٢٦/٢٥ وانظر الدكتور محمد غلاب : الفلسفة المشرقية ص ١٤٣ ، الأعمدة ١٩٢٨ .

بتاريخ كل نبي روح نظرية وحدة الوجود ، ووضعها تحت حماية كل نبي ، مع التأويل .
القرآني . فلقد بدأ ابن عربي بآدم ، فأكد أن الفيضان الأول هو الذي صدرت عنه المادة .
المتداخلة لتقبل الصور ، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، وأن الفيضان الثاني هو الذي
أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد ، وعن الفيض .
أول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات ، وعن الثاني نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء .
وعنده أن الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر
يستقبل الكائن ، دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الإله والإله نفسه ،
كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه للانعكاس على المرأة .
وإذن فسدور الخلق عند ابن عربي ذميه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم
ماهو إلا رمز لروح العالم ، أو ماهو إلا التماع هذه المرأة . إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم .
ولكنه كان وجوداً غير حقيقى ، أى كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه كوجود
الطين الذى منه صنع آدم قبل نفتح الروح فيه ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم .
ومن هنا نتبين أن آدم عنده هو المبدأ اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به
حقيقته ، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هو أن يرى فيه جوهره الخاص وآدم
هو المبدأ الذى تحققت به هذه الرؤية (فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين^(١)) .
وقد لجأ ابن عربي كـفيلسوف صوفى أو كصوفى متفلس على وجه أدق إلى التوريات في
الأخذ والنسيق والتوفيق والتأويل حجبا لمقصوده عن مفهوم الجماهير سعيًا
وراء دفع سطوهم ذلك السخط الذى صلب وقتل على قسوته الحلاج والسهر وردى ،
ولكن ابن عربي مع ذلك واضح تماما في قوله (الإله الطلاق لا يسمه شيء لأنه عين
الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسم نفسه ولا يسمها^(٢)) .

(١) ، (٢) ابن عربى فصوص الحكمة (فلسفة الحكمة فى كلمة أكاديمية) ص ١٨/٧ تحقيق الدكتور
أبو الملا عفيف ، القاهرة ١٩٤٦ . وانظر أيضا كرادى فو : أفكار الإسلام ص ٢٢٣/٢٢٤ ج ٢٤ وانظر
له : للفرالى ص ٢٦٠ . وانظر أيضا الدكتور محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص ١٤٠ القاهرة ١٩٤٧ —
وانظر الدكتور عثمان أمين : الرواقية ص ١٤٢/١٥٦ ، القاهرة ١٩٤٥ .

ولقد تطورت هذه النظرية حتى دخلت — كما سنرى — المصوّر الحديثة ، وأشهر من نادى بها : اسبنوزا ت ١٦٧٧ م وهيجل ت ١٨٣٠ م ^(١) ، وم جيمامع ابن عربى ومدرسته النابعة أصولها عن المصدر الهندى الشرق القديم واقعون فى شبكة تبذّر فكرة الإيجاد والتخلق من العدم ، وتوكيد فكرة الصدور أو الابدان أو الفيز ، لأن الخلق من عدم فى نظرم بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، وبالتالي تعدد الوجود ، ولو أذوا بالتخلق لتناقضوا ولاشك أن لهذا نتائج الخطرة فى عبادة الإنسان نفسه ، وإلغاء جميع المسئوليات الأخلاقية وإسقاط الأديان أو إذابتها فى دين صرف جديد يفتق فى الأولياء بروح الولاية على تشريعات النبوة ، أو على وجه أدق يظهر فيه أن روح الولاية هى جوهر النبوة ، ولهذا كان الأولياء أسى عتدم من الأنبياء ، وكانت وحدة الوجود هى وحدانية الإسلام ، وكان التوحيد الذى يرمقه الإسلام كفرا وإشراكا فى نظر مدرسة ابن عربى وأصولها القديمة ولو احقها الحديثة . وإذا كانت البوذية للتطورة عن البرهمية قد أطلقت التصوف ضرورة مطلقة واجبة على كل الناس بمد أن كان شبه أرسطرطية مقصورة على الطبقات العليا من الناس وبعد الزواج فقط عند البرهمية ، فإن البوذية هى التى حطمت قيود الشعائر والتكاليف الدينية بمد أن آمن البراهمة بفائدتها ، فكانت البوذية مصدراً حقيقياً للنظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام فى إسقاط الشرائع وربطها بالموا ، كما أعطت البوذية لأهل الملازمة والفتوة مبدأ إذلال النفس توكيداً للشخصية الإنسانية فى الجانب السلبي كما سنرى فى كل مكان من دراساتنا التفصيلية .

فى ثمانين المصدر البوذى نظرية الفناء أو الزفانا الهندية ، وهما وإن تشابهتا فى رأى البعض فهناك خلاف فى رأيهم لامن ناحية المبدأ ، ولكن من ناحية النتيجة ، فإن النظرية فى الإسلام وإن أخذت مبدأ الفناء عن الزفانا البوذية ، إلا أنها فى الدائرة الإسلامية

Spinoza : Ethique. Livre 2, prop 11

Dunan : Essai de philosophie general p. 605.

(١)

وانظر أيضاً

هناظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٨٧٠-١٩٠٠ (اسبنوزا ١٠٣ - ١١٦ وهيجل ١٦١)

الغالبية فناء إلى بقاء ، بينما هي الدائرة البوذية الهندية ذوبان في المطلق وتلاشٍ فيه .
والواقع كما أرى أن تلاميذ بوذا أعلنوا أنه (من الممكن الوصول إلى درجة النرفانا في الحياة
نفسها بإطفاء الشهوات وإزاحة أستار وحجب الضلالات، والتعقيم من جرائم التناسخ)^(١) .
وعلى هذا فإن تلاميذ بوذا بتطورهم لمذهب النرفانا ، الذي أكده « بوذا » نفسه في أنه
لن يصل بذاته إلى قداسة النرفانا إلا بعد موته — إن هؤلاء بتطورهم المذهب يصلون
بنا إلى تأكيد التطابق بين النظرية الإسلامية والبوذية ، وأخذ الأولى عن الثانية مبدأ
ونتيجة ، ما دام هناك إيمان بالبقاء بعد الموت ، أو عبر الفناء أو النرفانا ؛ إلا إذا اعتبرنا
عدم وجود عالم آخر في أمثال هذه الديانات بسبب إيمانها بالتناسخ ، فإننا هنا نجد الخلاف
حقاً في معنى البقاء بعد الفناء في الدائرة الإسلامية ، والتلاشي في الدائرة البوذية .

بقى لم أن أذكر عن أثر البوذية في الأفق الصوفي الإسلامي أن هذا الأثر بدأ قبل
ذلك ، فالبوذية نشأت عن البرهمية قبل الميلاد بخمسمائة عام . وقبل الفتح الإسلامي للهند
في القرن الرابع للهجرة كان للبوذية أثرها الضخم في فارس ، مما يصل المصدر الهندي بالمصدر
الفارسي في الفصوص الشرقي .

ثالثاً : للمصدر الفارسي :

ذكرت في المصدر الهندي قوة صلته بالمصدر الفارسي في نقطتين : الأولى أن (ماني)
حين نفي من فارس دخل الهند ، ونقل فيما نقل فلسفة التناسخ . الثانية أن البوذية
التي نشأت عن البرهمية كان لها أثرها الضخم في فارس قبيل الفتح الإسلامي للهند في القرن

(١) الدكتور محمد غلاب : الفلسفة العربية ص ١٤٣ ، القاهرة ١٩٣٨ وانظر :

O'Leary Arabic Thought and its place in History. p. 190—197.

وقد ترجم العربية أخيراً .

وانظر جولد زيهر : العقيدة والدراسة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميله ص ١١٩
وقد أكد جولد زيهر أن أصول حلقات الذكر والمسابح هندية ، كما أكد أن إبراهيم بن آدم (١١٧ هـ)
تكرار لبوذا .

الربع المجرى . وأضيف : لى الأدب الفارسية هى التى طوّرت العقائد الهندية المتعددة الآلة إلى ثنائية الخير والشر وإله النور والظلام ، مما كان له أثره الضخم فى أساس الإيرانية عند السهروردى ومدرسته كما سنرى لدى الشيرازى .

ومجمل أثر للمصدر الفارسي فى الفقهيات الفلسفية لدى الصوفية فى الإسلام نظرية الحق الإلهي ، والإمام المصوم ، واستيفاء الحمدية ، مع ملاحظة أن شيوخ النظريات فارسيون أو من سلالات فارسية . فز : قيل بأن ابن عربي قد أثر فى تصوف جلال الدين الرومي والمطار وما فارساني ، وكان هذا دليلا فى نظر البعض على تبادل الأثر ، فإننا نقول إن مدرسة ابن عربي نفسه حسب هذا للنطق متأثرة بمدرسة الخلاج والسهروردى وما من سلالات أممية .

ولكن متى بدأ التأثير بالمصدر الإسلامى ؟ إذا عدنا إلى بدايات القرن الثانى المجرى نجد الأثر الفارسي واضحاً منذ انتقال من منصب الخلافة من دمشق الأموية العربية إلى بغداد العباسية المأمورية الفارسي ، ومنذ إنشاء منصب الوزراء وإسباده إلى الفرس خاصة ، ومنصب الكُتّاب والمؤرخين والمترجمين وكانت فى يد الوزراء ، وفى رعاية الوزراء . لهذا كان من الأسماء الفارسية الأولى فى صدر الدولة أبوسلمة الخلال وأبو أيوب الموراني ويعقوب بن داود ، ويحيى البرمكي ، وبنو سهل أبناء ملوك فارس ، وكان من الكُتّاب ابن المقفع ، وآل نوبخت ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبله بن سالم ، وإسحق ابن زيد وغيرهم^(١) . فإذا ذكرنا مثل الثقافة الفارسية كشاهد أصيل فإننا نجد ابن المقفع (ت ١٤٣ هـ) ذلك الذى كان زارادشتيا وأسلم ، ولكنه ظل متبهاً بالزندقة ، حتى إن المهدي قال (ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله بن المقفع) . ويؤكد كثير من المؤرخين أنه لم يسلم إلا بعد كبير ، وأنه ألف فى الزندقة رسائل وكتباً^(٢) . وفى نهاية القرن الثالث الهجري أسلم ساسان أمير بلخ . وش زارادشتيا ، وأسس المملكة الساسانية ، ودخل

١ وانظر تاريخ بغداد ج ١ / ١٤٤
٢ ٣٤٣ / ١١٤ / ٢٤ وانظر ابن خلكان - : وفيات

(١) ابن خلدون : ١٤٤
(٢) الجبهشاري :
الأميان ٢١١ / ١ .

جمع كبير من الدلم الزارادشتيين في الإسلام على يد ناصر الحق بن محمد ، وكان للمانوية التي هي مزيج من الزارادشتية والنصرانية أثرها في الجبهة الإسلامية مع هذه التيارات المختلفة منذ عام ٢١٥ للميلاد .

المهم أن زارادشت هو أول من تأثر به الفكر الإسلامي وأهم كتاب عرفه العرب هو الأبتاق ، أو الأفتا الذي يرجع تاريخه إلى القرن العاشر قبل الميلاد والذي تم جمعه في القرن السادس الميلادي . وقد أكد ديورانت^(١) أن له أصولا في الفيدا الهندية ، كما أكد راسل^(٢) أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعا هي مزيج من العقائد الفارسية القديمة . وفي هذا وذلك تأكيد لارتباط وقوة المصدر الهندي الفارسي الشرقي في الفلسفة الدينية . إن المانوية للتأثرة بالزارادشتية كانت هي محكّ الجدل بين القرس والمسلمين . وقد أكدت المانوية طالين أولهما الخير أو «أهورا مازدا» ، وثانيهما الشر وهو «أهرمان» حسب المصطلح الزارادشتي ، وحين نجد إله الشر في الزارادشتية مسوقا إلى الهزيمة في النهاية بانعدام الرذيلة نجد أن البديان في المانوية أزليان أبديان متساويان كما يذكر الشهرستاني^(٣) . وقد كانت المانوية مثار الصراع منذ عهد القديس أوغسطين (ت ٤٣٠ م) حتى دخلت مجال الفكر والجدل في الإسلام مع الإمام جعفر الصادق ومدرسته (ت ١٤٨ هـ) . كان «ماني» يشقى الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية صلبة في أن الخلاص النهائي نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقي لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد . والواقع أن تطور الأفكار اللاهوتية مدين للقرس بتحولين خطيرين كان لهما أثرهما على تاريخ الأديان والنظريات الفلسفية عامة^(٤) : الأول أنهم أحلوا محل الوثنية التضامنة مع الأديان الشمازية فكرة

(١) ول ديورانت قصة الحضارة الفرق الأدبي ترجمة محمد بدران س ٢٧٧ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ج ٢ س ١٩٦ ،

القاهرة ١٩٥٦ . (٣) الشهرستاني : الملل والنحل س ٦٧٤٦٥ .

(٤) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر س ٩٠ وانظر ماسون أورسيل الفلسفة في الفرق

ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى س ١٠٣ .

إله رئيسي تجمع في ذاته كل شيء*. الثاني : أنهم أعطوا للإله صفة المختص وحين جاءت آلام السيد المسيح حولت (يهوه) أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم ، وهو هو « البرذا » الإنسانى للتجسد القديم الذى كان مبدأ وأساساً للوجود ، ومرشداً للغلاص الأبدى ، في حين أخذ « فيلون » عن الفارسية فكرة « الديناميزم » أو الجردات السماوية ، التى انتقلت كوسائط في الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية . إذن نظريات المصدر الفارسي تؤكد في وضوح نظريات حق الملك الإلهي المقدس التى قادها بجلاء الشيعة في حلول وتناسخ الجزء الإلهي في الإمام للمصوم ، ونظريات الحقيقة الميسورية أو الحمدية ، وأنها أول تميّن لله ، ومنه تفرعت المخلوقات صدوراً وفيضاً استناداً إلى الأفتا للمتى تقول : « إن إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً بل خلقه عن طريق الكلمة الإلهية المشتركة^(١) » في الفصوص المصرى والهندي والفارسي المتداخل في الفصوصية الشرقية . . .

وعلى هذا فكل ما ذكره فيلون اليهودي في اللوغوس ، وأفلوطين في الكلمة والحلاج في الحقيقة الحمدية ، وابن عربي في الإنسان الكامل ، وابن الفارض في قدم الروح المحمدى وجمعيته ، وكل ما ذكره الشيعة الغلاة في الفيض عن النور المقدس اقتباساً عن الأفلوطينية في نظرية الصدور ، وكل ما ذكره الحلاج وابن عربي في وحدة الأديان نقلاً عن « كتاب » السكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة يتشكل في صور كل زمان معين ، وكل ما ذكره الصوفية في الإسلام عن الأقطاب أنهم الامتداد لتلك الصور بل أسمي منها — كل هذا في الواقع مصدره زارادشتي نجد أصوله في الأفتا ولانوية المتطورة عنه ، كما نجد في ذلك ينبوع المدرسة الإشرافية الخالصة . فإذا عدنا إلى النص في الأفتا^(٢) نجد يقول :

(1-2) Zanda—Avesta : Trad—Anquetil p. 38—59.

واقتر دكتور أبوالملا عفيف : نظرية الإسلاميين في الكلمة مقال في مجلة كلية الآداب م ١٩٣١/١ ج ٢/١ ص ١٧ .

(إن الصفي أو الولي أو الحكمة الذكية . . كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار) . . هذا معناه أن إله الخير لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بواسطة الكلمة الإلهية. ولا شك أن الأستاذ براون^(١) Brown كان غير دقيق حين ذكر (أن جهلنا بما كان شائعاً من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراستنا إذا مضت في المنهج المقارن عبيرة جداً) ، فالواقع أن الدراسة في هذا المنهج المقارن تؤكد أثر الفصوص الفارسي المشترك مع الفصوص الشرقي في أصول نظريات الفلسفة الصوفية في الإسلام .

وقد أراد أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي^(٢) أن يؤكد مكان ابن عربي وابن الفارض فذكر أنه مهما كان أثر الفرس في التصوف الإسلامي على يد الكرخي والبسطامي والحلاج والسهورودي وغيرهم فإن ابن عربي في مدرسته كان له الأثر في تصوف جلال الدين الرومي والمغطاريل كان له الأثر في إقامة التصوف الإشرافي . والواقع أن التصوف الإشرافي هو الآخر مدين للفصوص الفارسي القديم المتزوج بالفصوص المظليفي القديم والحديث .

رابعاً : للصبر اليهودي :

أول ما نلاحظه أن جولد زيهير اليهودي هو حامل راية تأثر الصوفية للمسلمين باليهودية. ولا شك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين رادوا الفلوس الشيعي منذ عهد السبئية الأولى ، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالإسرائيليات ، وإن كانوا السبب المباشر في نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامي الأصيل في نفس الوقت .

فلماذا رجعنا إلى أثرهم في النظريات نجد أثرهم في نظرية تناسخ الجزء الإلهي لدى

(1) Brown : A Literary History of Persia Vol I p.419.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠ القاهرة ١٩٤٥ .

الإمام عليّ ، وتسلسل النور المحمدي من لندن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين — ذلك التسلسل الذي مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع .

فإذا فحصنا الإسرائيليات في علم الحديث ، فإننا نجد أن ما وضعوه كأنهم التشبيه والتجسيم ، حتى قُرب مسائل ونظريات الآحاد^(١) من المسلمين . يقول الشهرستاني^(٢) عن عائشة المسلمين : أنهم (وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكليم جهراً والنزول من طور سيناء انتقالاً والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية حقاً) ، ولما وجدوا الفرق اليهودية البيذغانية وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً أكمل من ذلك في أساس المنهج الصوفي ، ولقد أثار قصة موسى على الطور فلسفة خلق المسلمين ، والنار المقدسة ، والشجرة المقدسة وطوى الكون ، وتكليم الله ، ومقام « لن تراني » ، وذهب إسماعيل ، كما أنزلت قصة موسى مع الخضر أسراراً ونظريات العلم الدني (وعلمته من لدنا علماً)^(٣) . فإذا ذكرنا الحلاج — كما سنرى — وهو يستكمل الذوذة الناقصة في سلم السكك الإلهي ، فإننا نراه وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع ينادي بأية موسى القرآنية (وجعلت إليك رب لترضى) ، ونراه يصعد في نظريته فيما فوق طور موسى مستكملاً ما لم يستكمله محمد صلى الله عليه وسلم كما يرى ، وذلك عن طريق الاحتراق عبر النداء المقدس من جانب الطور الأيمن .

ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبداً ووسط وكال ، وكان الحجيء أشبه باللبداً والظهور بالوسط ، والإعلان بالكال ، فإن التوراة قد عبرت للجهة الإسلامية عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالحجيء على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على « ساعير » (جبال ،

(١) ، (٢) الشهرستاني : اللال والنحل ج ١ / ١٢٤ طبع القاهرة ١٩٦٣ م . وانظر الدكتور علي

النشار : نشأة الفكر ط ٢ / ٥٠

(٣) آية ٦٥ من سورة الكهف (١٨) -

«فلسطين»)، وعن البلوغ إلى حرجة الكمال بالإعلان على فاران (جبال مكة)^(١)، وقد سجلت التوراة هذه المواقف التي عاشتها النظريات الصوفية في مجال الأديان الثلاثة. ونص التوراة هكذا^(٢):

هو صيغ هار هاران وانا مريوث قدس

وترجمتها (جاء الله من سينا وأشرق من ساعير واستعلن في فاران) .

وقد ترجمها إلى الفرنسية الأستاذ كلان هوار^(٣) H. C. L. Huert الأستاذ في مدرسة الألسنة الشرقية في باريس عام ١٩١٦ في نصوص ترجمته لكتاب البدء والتاريخ المنسوب إلى أبي زيد البلخي وهو لمظهر بن طاهر المقدسي:
والنص الفرنسي للفقرة السابقة العبرية هو :

• Dieu est Venu du Sinai, il a Brillé de Sâîr, il S'est manifesté des montagnes de Pharan »

ومعنى هذا^(٤) كما تقول النصوص جميعها أن طور سينا مظهر موسى عليه السلام في الوادى المقدس ، وأن « ساعير » جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام ، وأن «فاران» إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد صلى الله عليه وسلم . فإذا تفحصنا «فيلون» الفيلسوف الصوفي اليهودى السكندرى الذى ولد بالإسكندرية نحو عام ٢ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وتوفى بعد عام ٥٤ من الميلاد في عصر الحواريين ، وكان يلقب بأفلاطون اليهود ، فإننا ندرك مدى تأثير الدوائر الصوفية في الإسلام بالمصدر اليهودى الشرقى ، الذى كان له الأثر في الأفلوطينية الحديثة والدوائر المسيحية ، وبالتالي في الدائرة الإسلامية والفكر

(١) الدكتور على التشار : المصدر السابق ص ٤٣ .

(2-3) M. C. L. Huert : Livre de La Création et de L'Histoire. Tome Cing. Paris 1916. p. 34—35.

عن كتاب البدء والتاريخ للمقدسى الذى ترجمه هوارث .

(٤) الشهرستانى : للبل والنحل ج ١/ ١٢٤ المصدر السابق .

الإسلامى . إن التفكير الشرقى عند « فيلون » يبدأ بطبيعته من الدين ، ثم يستعين بالفلسفة ، وعلى هذا فهما كان استقاء « فيلون » من الهلينية إلا أن الحقيقة الدينية هى الجوهر فى فلسفته اللاهوتية . فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهلينية نجد ذلك واضحاً فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى . لقد كانت النظرة الهلينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من اللتناهى ، لأن اللتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير المحدود ، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته عكس اللتناهى المحصور الصفات (والله لما كان هو اللامتناهى ، فإنه يشمل كل الصفات الكالية من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللامتناهى بدرجة لامتناهى . وعلى هذا فالمقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكالية اللامتناهى بدرجة لامتناهى ^(١) .

من هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوفى ، الذى هو تَفَوْقٌ لما فوق العقل ، وهو ما نلسه قوياً فى الأفق الصوفى الإسلامى بعد المسيحى والأفلوطينى عن المصدر الشرقى اليهودى . وقد فلسف « فيلون » نظرية اللوغوس التى هَبَّتْ النظرية للمسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلوطينية فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مُثُل أفلاطون فى الصور ، النماذج الأفلاطونية ، أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة ، كما فى النظرية الرواقية ، وهى الملائكة فى النظرية اليهودية ، أو الجن كما فى النظرية اليونانية الشعبية ، لكن أهم ما يتصل بنظرية الوسائط فكرة الكلمة أو نظرية اللوغوس المذكورة فى التوراة ، وحكمة سليمان ، ثم فى المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع الذى دَوَّنَ فى القرن الثانى للمسيح عليه السلام تحت تأثير فيلون . فإذا قلنا إن فيلون اقتبسها أصلاً

(١) اميل برهنيه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى : ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم التجارى ١٢١ — ١٥٧ القاهرة ١٩٥٤ .
وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص ٩٣ / ١٩٥٤ .

وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعها ، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة المقيمة لجميع الأشياء ، فإن « فيلون » قد خالف النظرة الرواقية في أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية ، وبين المخلوق . بينما هي عند الرواقية هي الإله الأكبر وهي باطنة عندهم في جميع الموجودات ، بمعنى أنها ليست مخلوقة . هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به فيلون ، وهو هيراقليطس الذي قال « باللوغوس » على أساس أنه القانون الذي تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن تحول الانقسام إلى وحدة في النهاية . المهم أن الطابع الأساسى عند فيلون في نظرية اللوغوس أنها أصبحت معقولة ، والمعقول لا يمكن استخلاصه مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء . وعلى هذا فنحن نجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذه عن أفلاطون في نظرية الصور ، وعن المدرسة الفيثاغورية أيضاً فيما يتصل بفكرة الواحد . . .

أما كيف تأثر فيلون بالرواقية وطور فيها لدى نظرية اللوغوس ، فقد قل عنهم أن الكلمة كأساس هي الله ، وهي القوة الحافظة لجميع الأشياء ، والقوة التي تسود الموجودات . جميعاً كموجدة وحافظة في وقت واحد ، ثم طور هذا بأن قال بأنها حالة في كل مكان وباطنة في جميع الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلال البذرية التي تنشأ منها الموجودات . . على هذا تكون الكلمة عند فيلون باطنة وقوة لا تدرى هل هي معقولة أم غير معقولة ، فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لا يعترف به الرواقيون ، وفيلون يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه أن يوجد هواتٍ وشقائق بين الموجودات . أما القوة التي تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات في وحدة فهي « اللوغوس » وهذا المذهب في الكلمة هو مذهب وحدة الوجود في الأفق الإسلامى الصوفى .

أما المذهب الثنائى الذى يقول بالمالو المطلق بالنسبة لله في صلتة بالكون ، فلا يتفق مع فيلون ومن سلك نهجه في قولهم بأن الكلمة باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ،

وهى هى الله فى حقيقة الأمر. لكن « فيلون » يمود فيقف موقفاً متأرجحاً بين بين فى تحديد الصلة صلة « اللوغوس » بالله. ثم بالكون ، فهو يريد أن يحتفظ لله بالمو المطلق. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخالط بين الله واللوغوس ، حتى يكون فى وسعه أن يبين وظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله ، فهو ينعت للوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات . وهى هى نفس الصورة التى نَجدها فى « يسوع » الكلمة ابن الله ، الصلة بين الله والمخلوقات — تلك الصورة التى دخلت المجال الإسلامى عن طريق السبئية الرواد الأوائل للفيلسوف الشيعى ، ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم الحقيقة الحمديّة ، والنور الحمدي ، وحاول أو تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة عن طريق المصوم ، ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص Salvation بمعناه الدينى أى التخلص التناهى من حالة التناهى للوصول إلى حال اللامتناهى ، وهو ما يعبّر عنه فى المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة وفى الصورة الإسلامية عند البسطامى بالاتحاد ، وعند الحلاج بالشهود أو الحلول ، وما تفرّع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود فى مدرسة ابن عربى .

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلوطينية فهى تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله ، بأن يُنفى نفسه فى الله ، بمعنى أنه لا يمكنه التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الآنية والأينية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده . وعلى هذا فمعنى معرفة الله هى إدراكه إدراكاً مباشراً معانياً دون وسائط عن طريق المجاهدة ، ثم العلم ، ثم اللطف الواهب للقداسة . وقد كانت هناك وسائط فى الأفق السيحى حطمها « فيلون » كما حطمها الراهب سمعان كما ذكرنا من قبل . وقد تحطمت الوسائط لهذا فى الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربى ، لأن المخطمين للوسائط وضعوا أنفسهم فى الدرجة الثالثة العليا ، وهى درجة اللطف الواهب للقداسة بعد أن سموا فى درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية ، وهى درجة المعرفة المطلقة درجة الكمال خواص الخواص ، وفى تلك

التجربة لا حدود للمعرفة ، ولا تحديد للمعرفة بل هي تجربة وتلوق ومعاينة يحياها
الواصل الكامل ، كما عاشها الخلاج نظرياً وعملياً ، ويكون لا في حالة قلق بل في حالة
طمأنينة ، هي حالة النفس المطمئنة التي قيل لها ، أو قال الله على لسانها كما يتفلسف الخلاج
في معنى قول الله (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية^(١)) . وهنا
ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل ، فيكون الواصل بلا كيفية ولا فعل ، وهذا هو أعلى
درجات الطمأنينة للطلقة .

والجديد في فيلون هو (أن الوحي والعقل متفقان وأن عبادة الله عقلية^(٢)) وهو
ماقلستة من بعده أوغسطين ، ثم الغزالي على أساس لاهوتي متشابه هو : أن الأصل هو
الإيمان ، وأن العقل تالٍ له ، وهي خلاصة الخلاصة في كل فلسفة لاهوتية . فنحن نؤمن
لكي نتأمل ، ونحن نمثل الإيمان ونتمقله ، ليكون معقولاً . أمر آخر هو أن النهج
الحديثي غير المتوقف عند التجربة الحديثة كما عند « فيلون » ، ثم الغزالي فيما بعد - كاستري -
كان تجربة فائقة للعقل ولما فوق العقل . ولأشك أن منطق الفلسفة « اللاهوتية » التي
لاتنكر العقل بل تسترشد به وتعرف له حدوده بما يعجزه - فيما وراءه أو ما فوقه - لأشك
أن هذا يحدد إطار وروح النهج الشرقي إزاء النهج الهلالي المتوقف عند النظر الصرف .
بقيت لنا نقطة خطيرة حول مصدر ثقافة فيلون . والمعجب أن « للرواقية المصرية »
كما يقول بريهييه « أثرها البالغ في فلسفته » فقد عاش فيلون في بدء العصر الإمبراطوري
الذي اتحدت فيه المذاهب الدينية في مصر مع الفلسفة الرواقية . وقد أثبت الأستاذ
إميل بريهييه^(٣) (أن العبادة الروحية لفيلون ميراث بعيد عن كتاب الموتى الذي اكتشف
في مقابر مصر القديمة . وإذا كان صدى كتاب الموتى الذي تمت كتابته في القرن السابع
قبل الميلاد قد تردد في مؤلف من القرن الأول الميلادي مع فيلون - فلاموجب للدهشة

(١) آية رقم ٢٨، ٢٧ سورة التجر رقم ٨٩ .

(٢) إميل بريهييه : الآراء الدينية والفلسفية ص ٣١٤ ص ٤ - ٣ - ٣١٦ .

(٣) وانظر أيضاً ص ٢٩٨، ٢٨٨ من الكتاب ص ٣٠٤ - ٣١٦ .

كما يقول بريهيه : (أن يكون التصوف الفيلاوى مستمداً من نفس الأوساط المصرية التي جمع منها بلوتارك أفكاره الواحدة في رسالة « إيزيس » . فقد عرفت نظرية مصرية يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أن اللوغوس « فتاح » بعد أن نظم العالم عاد إلى الله الأسى بحكم أنه مشترك ممة في الجوهر والعنصر) . فإذا قيل إن هذا هو ما يوجد في السكتب الهرمسية — فإن المؤلفات الهرمسية قد ظهرت كما يقول بريهيه فيما بعد ذلك . وهذا يؤيد كد قيمة المصدر المصرى وأثره في الفلسفة الرواقية واليهودية والمسيحية ثم الإسلامية في الدوائر الصوفية الفلسفية .

الفصل الثاني

الغنوصية الغربية

أمامنا حقيقة هامة ترتبط بأثر المصدر الهليني القديم ، وهي أنه كان أقوى أثراً في دوائر الفلسفة المشائية الإسلامية عنه في الدوائر الصوفية . لهذا لا يمكن التفريق بين المصادر الهلينية في شعبها الثلاث : اليونانية ، والمسيحية ، والأفلوطينية ، فإن أقوى المصادر التي أثرت الأفق الصوفي في الإسلام جاءت مباشرة عن الأفلوطينية رغم أن العرب توهموها هلينية قديمة عن أرسطو ، ثم إن الأفلوطينية كما يقول (إنج) هي البناء الحيوي لللاهوت المسيحي ، ومن المستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلوطينية عن المسيحية دون أن تترك المسيحية تمزيقاً^(١) . ثم إن أفلوطين كما يقول القديس أوغسطين قد عاش أفلاطون . حياة ثانية^(٢) . فإذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى الصوفية في الإسلام وهي نظرية وحدة الوجود كما وجدناها في الغنوص الشرقي ، وإننا لنجد هؤلاء الفلاسفة في هذه النظرية يؤكدون عدم التفارقة بين الله والطبيعة ، فالطبيعة عندهم هي الله ، والله هو الطبيعة . .

واللفظ اليوناني القديم [Pantheisme παν θεος] ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأول παν ومعناها كل ، و θεος ، وهي الله . والمذهب يقول بأنه لا شيء إلا الله وأن كل شيء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوال الله ، وعلى هذا قامت نظرية محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) مهما حاول الرمز والإلغاز ، فهو يؤكد ذلك كما سنرى في قوله : (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها) وهو ما قاله اسبنوزا (ت ١٦٧٧م) في القرن السابع عشر . أما كيف تأثر الأفق الإسلامي بالنظرية الهلينية ، فإننا

(١) ، (٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ ص ٤٤٩ — ٤٥٠ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود — القاهرة ١٩٥٤ م . وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ص ٥٦ .
القاهرة ١٩٤٦ .

نجد أنه أخذها مباشرة عن الأفلوطينية ، وهذا يقتضينا إجمال مفهومها الأفلوطيني ، لأننا سنفصله عند حديثنا مع يحيى الدين بن عربي لدى نظريته في وحدة الوجود وغيرها .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تقول إن الكثرة في الواحد . أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتقول بالكثرة في الواحد ، والواحد في الكثرة ، والفارق هو نقطة البدء . هل ينتدى من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ، أم تكون نقطة البدء هي الكثرة التي ترتفع منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة^(١) . المهم أنه يجب على النفس الإنسانية في النظرة الأفلوطينية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حال الوحدة المطلقة التي تكون فيها النفس في حال الفناء والحو ، ويصبح كل شيء في حالة عماء تسميه الدوائر الإسلامية الصوفية حال الغراب الأسود ، كما أسمته الدوائر المسيحية الصوفية الليلة الظلماء . فإذا ارتفع الإنسان من مرتبة الفناء والحو بعد أن يجتاز جسر القلق والتردد والخوف إلى مرتبة الطمانينة بعد مرتبة الصعق أصبح وكأنه هو الله أو بأنه الله ، كما قال البسطامي والحلاج .

وقد تشابهت الصوفية المسيحية والإسلامية في إسقاط التفرقة وإنهاء التمايز بين العاقل والمقول ، حتى يصل الأمر في النهاية إلى البداية مع الاتحاد بالله ، وهو حال النفس الماطنة . وجن يفصل أفلوطين في وصف هذه الحالة يؤكد أنها تأتي لا باختيار بل تتلقاها النفس . وكأنها نور يهبط عليه ، وهو هنا يؤكد لنا وحدة الشهود في هذا الاتحاد ، والبقاء عبر الفناء ، كما أنه هنا شرقي يمثل الروح الشرقية أكثر مما يمثل الروح اليونانية التي تؤكد وحدة الوجود بمعناها المعروف العام . ذلك المعنى الذي انقسم إلى صور كثيرة أهمها أن الله شيء واحد يظهر في صورتين : صورة الامتداد مع المادة ، وصورة الفكر مع الروح ، أو أن الله ليس إلا العالم . الواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى وحدة وجود باطنة immanent ووحدة وجود صليزية immanentiste . الأولى تقول بأن الله حال في

(١) للكتور عبد الرحمن بدوي : غريب الفكر اليوناني ص ١٣٣ ، القاهرة ١٩٥٩ .

السكون . أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه الخلقات ، والصدور لا يمس جوهر الله . والنوع الأخير في مذهب الصدور هو النوع الأفلوطيني الذي دخل الأفق الصوفي الإسلامي أولاً ، وإن كان كلاهما ينفي عملية الخلق من العدم كـ نتيجة محتومة مهما حاولنا وتصفنا في نفي ذلك . ولا شك مطلقاً في أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود : وهو المعنى الباطني الحال في السكون قد دخل تحت مصطلح الحلول Incarnation في القرن الثالث الهجري . والرابع الهجري مع الحلّاج ، وهو ما يسمى الآن في العصر الحديث باسم الواحدية Monisme .

فإذا عدنا إلى تاريخ الاتصالات الأولى نجد أن الثقافة اليونانية كانت هي الثقافة المسيطرة على العقول في الشرق منذ عهد الإسكندر بالإضافة إلى ثقافات الشرق نفسه ، حتى إذا أقبل المسلمون على حضارات غيرهم من الأمم القديمة كان إقبالهم على الثقافة الهلينية بمحونة ناسطرة الحيرة وبعاقبة غسان ، والسريان في الشام وغيرها ، والصائبة من أتباع زرادشت ، واليهود ، والنصارى . لكن الذي تؤكده أن باب الاتصال المباشر كان الأفلوطينية الحديثة ولو أن المسلمين حسبوها لأرسطو حين اعتقدوا خطأ أن كتاب الربوبية له ، وهو في الواقع لأفلوطين الذي عرفوا من ورائه أفلاطون والثقافة اليونانية القديمة .

إننا نلاحظ أن الأستاذ نيكلسون^(١) يرى أن الأثر كان في القرن السادس الهجري ، ويختلف معه ماسينيون^(٢) ، فيرى على وجه أصح أنه كان في القرن الرابع ، والواقع أنه في القرن الثالث ، بدليل أن الربوبية ظهرت عربية في الوسط الإسلامي في القرن الثالث الهجري وكان لها أثرها المباشر في نظريات الاتصال الفارابية ، ونظريات البسطامي .

(١) نيكلسون : Nicholson : Origin Development of Sofism :
Journal of Royal Asiatic Society 1906. p. 303-320

(٢) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف .

والحالاج^(١) . فإذا اعتمدنا على جهد اصطفيان بن صديلي الفنوصي السرياني الذي كان أستاذاً في مجمع « أريوباجوس » الذي تخرج منه ديونيسيوس Dionysius الأريوباجي ، والذي كان معاصراً ليعقوب السروجي الأديب السرياني المشهور (ت ٥٢١ م) أقول - إذا عدنا إلى اصطفيان بن صديلي ، وجهوده في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي . وفي « الرها » بالذات ، فإننا نجد من جهوده الخطيرة أنه نقل بعد رحلاته في مصر وغيرها مذاهب وحدة الوجود وعاد ونشرها في (الرها) ، كما اشتغل بشرح الإنجيل ، وأنكر أبدية عذاب جهنم ، وأكد أن المذنبين سيعودون إلى الجنة بعد تطهير . وكان لهذا أثره في سخط أهل « الرها » فطردوه ورموه بالإلحاد ، فرحل إلى دير في بيت المقدس ، ووجد لأرائه هناك أرضاً خصبة ، وجمع آرائه ، ونسبها إلى ديونيسيوس لشهرته^(٢) . من هنا لانجد غرابة مطلقاً في الدوائر الصوفية في الإسلام انتشار مثل هذه الأقوال التي شاعت مع جهنم بن صفوان ، ثم اندفعت في أفق الفكر الإسلامي ، حيث شكلت مذاهب التقيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود ، وكل مركبات « التيو صوفية » بتأثير الأمشاج المختلطة مع الغنوص الشرقي القديم . فإذا نظرنا في مذاهب التقيض الأفلوطيني - نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية - كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلوطينية ، وهذا ما نجد في مدرسة ابن عربي في الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية ، ثم بقية الفيضات في جميع الموجودات ، وعند ابن الفارض في وحدته الشهودية وفي مذهبه في القطبية والحقيقة المحمدية ، وعند الإشراقية السهروردية والشيرازية التي تجعل الله نور الأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول ، وبالجواهر النافقة

(١) انظر Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5. p. 510

وانظر الدكتور مراد كامل والدكتور محمد حمدي البكري : تاريخ الأدب السرياني منذ نشأته - حتى الفتح الإسلامي . ص ١٤٤ ، ١٤٣ .

(٢) انظر Dictionnaire de Théologie Catholique V. 5. p. 987

وانظر مراد كامل في مصدره السابق ص ١٤٤ ، ١٤٣ .

النائثة عن الأنوار ، وهى الأجسام ، حتى المصطلحات فى المثل أو المعانى الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والملة والمعلول ، والوحدة والكثرة ، وتحقيق الذات فى الموضوع وشيوع الموضوع فى الذات ^(١) .

كل هذا يعود إلى أصوله الأفلوطينية التى تعود هى الأخرى إلى النصوص الشرقى والغربى للمؤول فى الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية .. لقد أخذت النظريات الصوفية لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة المخلصين لدى المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلوطينية ، وخاصة فى المعرفة الإشرافية ، التى تُلقى إلقاءً فى النفس عند تطهرها وتمحورها ، ويسكنها دليلا التاسع الخامس ^(٢) لأفلوطين الذى يقول : (النفس التى لاتتضاء بضوئه تغفل بغير رؤية) ، فإذا أضيئت فإنها تمتلئ على كل ما تشده فترى الأسى بالأسى — ترى الأسى الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته ، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس . لقد مارس أفلوطين (ت ٢٠٥ م) هذه التجربة ، وأعطى الاتجاه للغاربان وابن سينا ، والحلاج والسهورردى ، وابن عربى وابن الفارض ، وابن سبعين وبقية الركب للمشائى أو الصوفى . يقول أفلوطين (وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلت نفسى ، كنت حينئذ أحياء ، وأظفر باتحاد مع الإلهى) ^(٣) (يجب على أن أدخل فى نفسى ، ومن هنا أستيقظ . وبهذه اليقظة أتحد بالله) (يجب على أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لبكى أحياء وجسدى وحدى فى النور الباطن) ^(٤) . ثم إن تعريف أفلوطين لسقراط فى قوله : (اعرف نفسك) يؤكد لنا بأن

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمى . ابن الفارض من ٢٥٨ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧ ، القاهرة ١٩٤٥ .
(٢) ، (٣) أفلوطين : التاسع الخامس ٣ ، ١٤ — التاسع الخامس ٣ ، ١٧ ترجمة ماكنتا McKenna . « انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط من ٥٦ القاهرة . — وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود من ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، القاهرة ١٩٥٤ . وانظر الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى من ٧٢ — ٨٢ الإسكندرية ١٩٦١ .
(٤) التاسع الرابع وانظر راسل : تاريخ الفلسفة الغربية للمصدر السابق من ٤٥٠ .

منهجه الذى دخل الأفق الإسلامى يقتضى أن يخطو الإنسان على نفسه ويسد كل المنافذ التى تربط بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا عدنا إلى فكرة الصدور الأفلوطينية فإننا نجد أنها ليست مستقاة عن اليونان كأصل للأفلوطينية ، بل هى عن الشرق أو الفصوص الشرقى للمصرى ، أو الهندى أو الفارسى الممتزج بمضه ببعض . فإذا تفحصنا نظريات الفناء ، والاتحاد ، والحلول ، والناسوت واللاهوت ، فإننا نجد أولاً أن نظرية الفناء كما نشدتها المسيحية تؤكد أنها تنشأ حقيقة عليا على أساس عینى تاريخى ، وأنها ربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما عند الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت مذهبها فى جو من الحرية لا يتعلق بفرد أو حادث . وبينما تنزل المسيحية بالله إلى مستوى الإنسان بمعنى حلول اللامتناهى فى المتناهى ، وهو ما أخذه الجلاج - نجد الأفلوطينية ترتفع بالمتناهى إلى مقام اللامتناهى ، وباتحاد الإنسان بالله عبر صمق الفناء ، وهو ما أخذه البسطامى وما تطور مع البسطامى والجلاج إلى نظرية وحدة الوجود بصورها المختلفة الباطنة والصدورية .

أما التثليث فى الأقاليم الثلاثة - الأب والابن وروح القدس فى الفلسفة المسيحية - ذلك الذى وجدنا أصوله فى اللاهوت المصرى القديم مع أوزيريس وإيزيس وحورس ، فإننا نجد تطويراً له عند أفلوطين السحى فهو لا يقول بأن هذه الأقاليم الثلاثة هى الله كما تقول المسيحية وغيرها وإنما يجعلها صادرة عن المبدع الأول أو الواحد منفصلة عنه .

ويضطرنا الحديث عن الأقاليم الثلاثة للتعرف على اللاهوت والناسوت والحلول والاتحاد ، وأثر ذلك فى الدوائر الإسلامية ، ومناقشة أهم ما أثير حول هذه الموضوعات وما نتج عنها فى الجبهة الإسلامية من نظريات لنصل بعدها إلى الناحية العملية فى الملائكية قديماً وحديثاً ، وأثرها فى السلوك الإسلامى لدى الصوفية .

يقول الشهرستانى^(١) متحدثاً عن الخلاف حول معانى النزول والتجسد والصدود :

(١) الشهرستانى : اللال والنهل ج ٢ من ٣٩ ، ٤٤ .

(واختلفوا في كيفية الاتحاد والتجسد : فرقة ترى أنه أشرق إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطبع فيه انطباع النقش في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت تدرع بالناسوت وفرقة ترى أن الكلمة ما زجت جسد للمسيح بمازجة اللبن بالماء .

فإذا^(١) عدنا إلى أهم المذاهب المسيحية التي اختلفت في هذا فإننا نجد أقدمها الملكانية ، وكانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون . وقد ذهب الملكانية إلى أن الله (ثالث ثلاثة كلها لم تزل) أي أن الصورة الإلهية هي أب وابن وروح القدس كلها لم تزل .. أي أنها قديمة .. أي أنها فصلت الجوهر عن الأنايم كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتراج بين الأصول الثلاثة فحدث على الشكل الآتي : الجوهر « الله » والناسوت الكلي (جسد المسيح) وهو قديم أزلي أي الجسد من « قديم أزلي وهو الله » ، والكلمة العنصر الثالث من عنصر الوجود اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، فريم^(٢) إذن^(٣) ولدت^(٤) « إلهاً أزلياً » ، والقتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت في رأيهم . وبؤكد ذلك النص الملكاني القائل : (من أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بيلاطس ، ودفن ثم قام في اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه) . وقد أعلنت الملكانية التثليث واضحاً ، وردّ القرآن الكريم على ذلك ردّاً واضحاً نعمه : (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ..)^(٥) .

هذه هي الملكانية ، أما الفرقة الثانية فهي النسطورية ، ولم يظهر نسطور في أيام للأمون كما ذكر الشهرستاني ، ولكنه ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي قبيل وفاة أفلوطين ت ٢٠٥ م أو عقب وفاته بقليل — في بيزنطة والقسطنطينية . وقد انتهى من نقاشه العقلي إلى حقائق جديدة قال فيها : إن المسيح عليه السلام إنسان ولد إنساناً ، وإن « مريم » إنسان جزئي ، ولا يلد الإنسان الجزئي إلا مثله جزئياً ، ثم حدثت النعمة الإلهية ،

(١) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر ص ٥٧ .

(٢) الشهرستاني : المصدر السابق ج ٢ ص ٤٤ ، ٣٦ ، واغظر الدكتور النشار المصدر السابق ص ٥٧ .

(٣) م ٤ — الفلغة الصوفية .

فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء فى نظرية التسلسل، ولكن صلته بالمسيح عليه السلام كانت أكثر دواماً واستقراراً^(١).

أما الاتحاد بمجد المسيح فلم يكن امتزاجاً ملكانياً أو ظهورياً يعقوبياً ، ولكن كإشراق الشمس فى كرة ، أو على بلور ، أو كظهور النقش فى الخاتم ، والاتصال هنا معنوى . أما الصلب ، وأما القتل فلجزء الناسوت ؛ لأن الإله لا تحل فيه الآلام . وقد أحدثت الفكرة النسطورية ثورة خطيرة فى المسيحية ، حتى قال الدكتور جوستاف لوبون^(٢) : (لويل للمحاوريين الاثنى عشر أن الله تجسد فى « يسوع » لرفعوا أصواتهم محتجين ، وإنما كان « يسوع » معتقداً أنه بنى خالف لمن طأّر قبله ، تقوم دعواه على القول باقتراب ملكوت الرب الذى حدث اليهود عنه منذ زمن طويل ، ولا دليل على أن «ناس قد عدوا « يسوع » إلهاً فى القرن الأول من النصرانية ، ولم تنتشر هذه العقيدة إلا فى أوائل القرن الثانى بين الجماعات النصرانية ، (فى الأيام التى ظهر فيها نسطور وهاجنا) وكان تطور البروتستانتية نحو إنكار ألوهية المسيح ببطيخا ، حتى طرحت المذاهب البروتستانتية الحرة وحدها مبدأ ألوهية المسيح جانباً ، وحتى جاء عهد كلية اللاهوت البروتستانتى الأستاذ « مينجور Minger » ؛ فأكد أنه لا أثر لعقيدة تأليه « يسوع » فى العهد القديم أو الجديد^(٣) . مع ذلك ، وعلى الرغم من نفى النسطورة قديماً هذه العقيدة ، فقد أخذ بها عن الملكانية غلاة الشيعة بقيادة السبئية اليهودية ، وقبّلوها ، وقالوا بتناسخ الجزء الإلهى فى على ، والأئمة المعصومين ، حتى دخلت الدوائر الصوفية مع الأقطاب ، والعجيب هنا أن التطرف الملكانى المسيحى هو الذى أخذه التطرف الشيعى ومضى به إلى أقصى غاياته .

فإذا عدنا إلى الفرقة الثالثة المسيحية وهى اليعقوبية ، فإننا نجد أنها تؤكد أن المسيح

(١) الشهر - تالى : المصدر السابق ص ٤٤ .

(٢) الدكتور جوستاف لوبون : حياة الحقائق ترجمة جادل زعير ١٩٤٩ ص ٨٢٠ ، ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) المصدر السابق للدكتور جوستاف لوبون .

جوهر واحد فيه الإنسان والإله ، وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية متحدتا اتحاداً كاملاً في الهويّة في شخص المسيح ، وأن القتل وقع على الجوهر من حيث هو إنسان وإله . وفي رأى المذهب اليعقوبى أن وحدة المسيح تحمّ هذا لأنه لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد^(١) . فإذا رجعنا إلى الشهر ستانى^(٢) في هذا الصدد نجد يقول : (فذهبهم أن الإنسان صار إلهاً ولا ينعكس) ، وقد (صار الإله إنساناً كالفحمة في النار فيقال صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال صارت النار فحمة ، بل هي جرة) . أما القرآن فقد نادى في أصحاب مذهب وحدة الطبيعة : (لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم ، قل نحن نملك من الله شيئاً إنّ أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً ، والله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء . والله على كل شيء قدير)^(٣) ؛ كما قرر أنه خلقه من تراب كآدم (إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقة من تراب ، ثم قال له كن فيكون^(٤)) ، كما نص في قراره الحاسم من حديث الحوار الإلهى بينه وبين الله (وإذ قال الله يا عيسى بن مريم ، أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي آلـهين من دون الله ؟ قال سبحانه . ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق ، إنّ كنت فاعته فقد علمته ، أعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنّك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد^(٥)) .
وواضح في دليل القرآن ونصه ما ينفي استحالة الاتحاد أو التجسد أو الحلول . تلك النظريات التي شدّت خيوط النظريات الفاسفية لدى الصوفية في الإسلام . ومن العجيب

(١) المصدر السابق لشهر ستانى ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق لشهر ستانى ج ١ ص ١٣٣ .

(٣) آية ١٧ من سورة المائدة .

(٤) آية ٥٩ من سورة آل عمران .

(٥) آية ١١٦ من سورة المائدة .

أن ينفىها نسطور، وتؤكدها الدوائر الصوفية غير المدد الشيعة في الإسلام، بعد أن نفاها القرآن وأعلن تكفير أصحابها، فلا غرابة إذن أن يأتي الباقلاني^(١) في كتابه التمهيد ويناقش هذه النظريات مناقشة دقيقة يثبت فيها استحالة الاتحاد والتجسد وكل ما يرتبط بهذه النظريات للتحرفة الخبيثة، ولا غرابة أن يأتي الفزالي (ت ٥٠٥ هـ) فيدخل في كتبه هذا البطلان، ثم يأتي ابن تيمية فيقيم الدنيا ويقعدها دفاعاً عن دينه وسنجه القويم.

نعود الآن إلى الناحية التقليدية ثم العملية كما ماين كان لها الأثر المباشر في الدوائر الإسلامية، وهما يرتبطان تمام الارتباط بصلة العرب بالنصارى في الجاهلية والإسلام ويتمثل ومحاكاة حياة الرهبان لما اشتدت الفن وظهرت الحروب والخلافات بين الشيعة من أنصار الإمام علي^{عليه السلام} ومازضهم الأمويين، وما صنعه الخوارج وغيرهم مع الفرق المختلفة المتعاركة، ولكن هذا يقتضي أن أتى بعض الأضواء على أمثلة قوية من حياة الرهبان كان لها أثرها البالغ قدوة واقتداء. . . لقد تمت جذور الرهبة المسيحية في ظل النزعات الجليلية متأثرة بالصوفية الشرقية في الكنيسة القديمة، مما أكد النزعات والمبادئ الأفلوطينية، حتى صارت هي البناء الحيوي للاهوت المسيحي.

ومن العجيب حقاً أن نعرف أن الزهد المسيحي تفدى في الأصل لامن ففكرة نبذ العالم الأرضي، ولكن من عدم اللامبالاة بأشياء « قيصر » انتظاراً وترقباً لحجى ملكوت الله^(٢). لقد كان بنطن سحرى مصر الشرقية نساك مسيحيون أعلام قطعوا جميع العلائق البشرية — كان منهم أفلوطين وأوريجين، وأنطونيوس، ولكن الموقف تطور إلى ضروب أخرى لم تتخذ غذاءها القامى إلا من التصوف الهندي، فكان القديس سيمان العاودى الذى أنفق ثلاثين سنة على عامود، وكان القديس أنطونيوس الذى ظل يتعارض دائماً مع الشيطان. كلاهما (سيمان وأنطونيوس) — تكنا يشدان في الواقع عن المثل الأعلى

(١) الباقلاني : التمهيد ص ٢٨ و ٩٦ .

(٢) انظر Ernest Berker : Unity in the Middle Age. f. s. o. 110

المسيحي ، ولا يمثلان روحه وحقيقته . ولما جاءت فترة الاضطهاد ضد المسيحية خفت حدة سياسة الرهبة لدى سيمان وأنطونيوس ومن سار في ركبهما ، واكتفى المتصوفون بالصبر على تعذيب الحكام لهم ، والوقوف في صبر أمام ساحة الاستشهاد متمثلين بالسيد المسيح كما صنع الخلاص فيما بعد ، ووجدوا في هذا التعذيب تقرباً و قرباناً إلى الله ووصولاً إليه . فلما احتلت المسيحية مكانها المرموق بعد عصر الاضطهاد انغمس الكثيرون في غمار الميزات والعلاقات الشاذة المنحرفة . هنا حَرَبَ الأقولون وتنسكوا ندماً أو هرباً من المجتمع متباعدين عن سرير رخيص حسب المصطلح المسيحي ، وكانت نشأة الأديرة ذات الأسوار العالية البعيدة عن عالم الناس والعمران نتيجة للهروب من عالم الترف المادي إلى عالم الترف الروحي ، ومن هذه الأديرة تطورت كثير من الأفكار الإيجابية . خرج بها رهبان لفتح حقول جديدة على مبادئ من الطهارة والفقر والخضوع . أما الطهارة فكان معناها ليس تطهير الجسد بالصوم ، بل كانت تعني فوق ذلك قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت حتى يكون الراهب أقدر على خدمة البشر ، وتصبح المحبة هنا ديانة إنسانية شاملة ، أما الفقر فكان يعني التحرر المطلق من قيود الأشياء ورفض المصالح المادية من أجل خدمة الإنسان ، وكان الخضوع يعني الاستسلام الكامل لإرادة الله للقيام بالواجبات . من هنا ظهرت عوامل إيجابية تدعو إلى تصوف شبه إيجابي أو إيجابي عند البعض ، وهو ما ستره في التصوف السني في الإسلام خاصة . ولكن لما دخل الإقطاع الكنيسة حتى صار الرهبان بما يقتنون من رواتب وهدايا أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة هرب قلة آخرون وهاموا في وديان تأملاتهم ، وبعضهم استشهد صريح جراته ، حتى ظهر^(١) راهبان كبيران هما القديس «برنار» الذي دعا فيما دعا إلى الحروب الصليبية وأسس قواعد فرسان العبد والصليب الردي بدعوى أن الأهداف الدنيوية قد لوئت كنيسة الله المقدسة . أما الراهب أناني فهو فرنسيس الأسيسي يمثل روح القرن الثالث عشر عصر توما الأكويني.

(١) المصدر السابق لأرنست باركر وانظر عن برنارد وفرانسيس أيضا :

Taylor : Gerard and Francis. Speculum perfectionis Vol I. p.416-18

أرد أن أقول إن نقطة الخلاف بين الراهبين الكبيرين هي في قسمهما للحبة الإلهية والبشرية التي أثرت مضمون الحبة في الدوائر الإسلامية بنتائجها المنحرفة وغير المنحرفة — نقطة الخلاف أن فرنسيس الأسيسى ارتفع بالحبّة حتى تحا بها الوجود الظاهري والواقع البشري ، وجاء بنظرية الحلول ، وأكد أن الله موجود في كل شيء ، في كل إنسان ، في كل حيوان ، في كل أرض ، في كل طير في السماء ، وفي كل أسماك الماء .

وعما خالف فيه « برنار » أنه لم يحترق الجسد لهذا السبب من نظراته في وحدة الوجود أو الحلول ، ولم يشام ، بل دعا إلى التفاؤل المطلق والفرح العنيف الذي كان مصدره عنده هو إيمانه بأن الإنسان امتداد لله ، وأن إرادته البشرية امتداد لإرادة الله . أو ليس هذا الامتداد هو الذي غذى الحقل الصوفي في الإسلام بأعنف اتجاهات نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ؟ أو ليس هذا هو الذي حول المحاكاة إلى عبادة الأبطال لأنفسهم ، وعبادة الناس لهم ، وكانت محاكاة السيد المسيح عليه السلام مثلاً أعلى ظهر في الإسلام مثلها في نظر الدوائر الشيعية لدى الإمام الحسين رضى الله عنه كسيد الشهداء ، كما ظهر مثلاً في الدوائر الصوفية لدى الحلاج حلاج الأسرار ؟ لقد أصبح هؤلاء جميعاً معبودين بعد أن كانوا عابدين ، وانتهى الجميع مع نظرية عبادة الأبطال في الوثنية الهلالية القديمة الممتدة على الزمن عبر هذه النظريات مبدأ وتطبيقاً . ويبرز هنا تساؤل خطير تثيره نظرية عبادة الأبطال عن صلة الأعمال الخارقة لدى الأبطال للمعبودين بالكرامات عند الصوفية كأبطال ربابيين ، فإذا ذكرنا — كما ستري — ما بحثه المستشرقون في سذاجة عن عبقرية ذى النون المصري مثلاً في صناعة الكيمياء ، ومعرفة جابر بن حيان كمؤسس لها في العهد الإسلامي ، وصلة الدين بالعلم — فلنأنا لا يجب أن نفضل المعنى الخفى من وراء ذلك وهو أن صناعة الكيمياء كان لها مفهوم آخر هو السحر والبرج أكثر من للفهوم العلمى الصحيح — ذلك للفهوم البعيد الذى يحضر فاكهة الشتاء في الصيف ويذوق القاصي ويقصى القريب ، ويحيى ويميت ، ويبرىء ويقتل كما ترى ذلك في كل حياة الصوفية وخاصة الأبطال الأعلام في الدوائر المفضلة . إن الذى يهمنى هنا

هو ارتباط هذا بالوثنية القديمة مع شخصية الساحر البطل المرقن الإغريقي الذى يستمد قوته من العالم الإلهي . لقد تطور هذا ، حتى تذهبت فيه مصطلحات العرافين للمهمن الذين يستقون المعلومات الإلهية عن طريق الأبطال أو المتصوفين أو العارفين الذين يصلون إلى العالم العلوى ويحيون بما يعالج المستعصى من الداء . وما يخبئه الغد من خير أو شر ، وما يقود الأمور أمور الأفلاك والكائنات والناس من خلال تعاليم الكاهن أو البطل العارف للمصوم قطب الوقت الولي الأعظم .

شيء آخر يسود هذا الأفق كله وهو الرمز ، فلما كان السحر مرتبطاً بعالم غير عالما ، فقد ارتبط التصوف بالرمز ، ولكن هذا لا يعنى الوسط كله ، فالقديس بولس مثلاً حارب المذبان الصوفى والشطحات الصوفية ، كما حاربها الغزالي (سكا سنرى) . يقول القديس بولس :^(١) (أولئك الذين يتكلمون لغة لا يفهمها أحد . . ما بهم يعتقدون أن الروح المقدسة قد أهتمهم تلك الرموز) . (إن من الواجب أن نكون أولاً عقلاء ، لأن المذبان لا قيمة له) ، وقد سار في ركب القديس بولس القديسة تريزا^(٢) .

فإذا رجعنا إلى مصدر للسيد المسيح عليه السلام نفسه نجد لديه دليلاً أعظمه الأفق الصوفى فى الإسلام كنهج للمعبدة الخالصة ، نجد ذلك فى نص شهير تداولته كتب المراجع الصوفية الإسلامية ذاتها ، يقول النص^(٣) : (إن السيد المسيح عليه السلام مر على طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عبادة . قال : لأى شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخنقنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم ثم جاوزهم ، ومر بأخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأى شيء تعبدتم ؟ قالوا شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك ،

(١) دى لاكروا H. De La Croix مقال عن اللؤلؤ الأملى للسحر من كتاب (من الحكيم القديم إلى الحديث) ترجمة الدكتور محمد مندور ٦٢ (١٩٤٤) وانظر أيضاً لنفس المؤلف :
Les Grands Mystiques Chrétiens. p.25-30-90

(٢) المصدر السابق .

(٣) الرسالة القشيرية ، ٦٦ ، وانظر السكى : قوت الطوبى ج ٢ ، ٨٢ .

فقال: حق على الله أن يعطيكم ما رجوتهم، ثم جاوزهم، ومر بآخرين يتعبدون، فقال: ما أنتم؟ قالوا: نحن المحبون لله. لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته ولكن حباً له وتعظيماً لجلاله. فقال: أنتم أولياء إليه حقاً، فلستم أمرت أن أقيم، فاقام بين أظهرهم). وقد أقام أيضاً معهم في هذه النظرية ذلك المذهب الذي تتلمذ عليه أساتذة رابعة العدوية. رابعة التي نسب إليها فيما نسب مضمون هذا النص شعراً ونثراً كما سئرى لديها، وهو ما تتلمذ عليه في مدرسة ابن عربي عمر بن الفارض الذي عاش نظرية وحدة الوجود والشهود في حبه الإلهي وفلسفته له شعراً صوفياً رائداً أثرى الأفق الفارسي الشاعرى مع جلال الدين الرومى الذى كان أشعر من ظهر بمدرسة ابن عربي حتى أعطى الأدب الرمزي الصوفي مضامين وصوراً جديدة. وحسبى هذا لأعود إلى المصدر الإسلامى كأصل للنظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام. وسئرى خطأ الدعاوى التي تبني النظريات المنحرفة على القرآن والحديث، لأنها قائمة على مجرد التأويل للقرآن والحديث موضوعاً أو محرفاً، كما سئرى أن التصوف المتطور عن التقوى أو الزهد الإسلامى الصحيح بمعناه الإيجابى — ذلك الذى أسس قواعده النظرية والعملية الفلسفية أعلام المدرسة السلفية والسنية — هو التصوف الذى يعتبر تطوراً سليماً في كل الأديان، وأمر مشتركاً في كل عقيدة صحيحة، ولسكننا لا نعتبر على الإطلاق أن تطور الزهد إلى النظريات المنحرفة المنقولة أمراً مشتركاً في كل الأديان السابقة للإسلام، فقد أثبتنا عن طريق أعلام الفلسفة المسيحية اللاهوتية سخطهم على كثير من المقررات التي أخذناها كنظريات أساسية للتصوف الإسلامى، وهى خارجة كل الخروج على المنهج الصحيح في المسيحية قبل الإسلام. وإذا كان هذا كذلك بالنسبة لما قبل الإسلام فما بالك بالإسلام الذى أطاح بالرهبانية كنظام فوق الدين أو قبيله؟ وما بالك بدين السكالم والاكتمال والتوحيد الصحيح؟

الفصل الثالث

المصدر الإسلامى

ذكرنا أن بذور الزهد الأولى موجودة فى كل دين ، بل فى كل عقيدة سماوية تحت معانى التقوى والإيثار والتضحية والفداء ، بل فى كل عقيدة وثنية أو غير وثنية ، وعلى هذا فعانى الزهد مبثوثة فى القرآن لدى فضائل النفس المؤثرة للآخرة قبل الدنيا ، الزراعة فى الدنيا حقلا للآخرة ، وعلى هذا فخلاصة لتسبة الزهد الإسلامى الأول إلى الرهينة المسيحية أو غيرها فهذا أمر مشترك فى كل عقيدة . أما ما تطور عن الزهد بما خرج عن روح الدين فهو أمر مأخوذ من الفنون الشرقى الغربى المشترك ، ولكن ما تطور إلى التصوف الإيجابى العاقل التأدب بأدب الشرع كما يقول الغزالى — فهو أساس فلسفة التصوف السنى بالذات أكثر من التصوف السافى المشوب بالتجسيم والتشبيه كما سنرى .

إننى لا أنكر أن بحوث المستشرقين قد أفادت البحوث الإسلامية رغم حومية أحكامها أحيانا وتمصّبها أحيانا أخرى ، ودقة بعض مفهوماتها فى القليل النادر ، ولا شك أن بُعد المستشرقين جميعا عن الروح الإسلامى عامل هام فى كل هذا ، وبخاصة إذا ذكرنا أن دراساتهم للتصوف الإسلامى لم تبدأ إلا فى القرن التاسع عشر لأول مرة ، وأنها بدأت متفرقة متناقضة أحيانا مع الباحث الواحد الذى قد يحكم حكما بناء على إحدى مؤلفات متصوف ما ، ثم يعود فينقضه لظهور رأى آخر لنفس المؤلف . فحتى الآن لاتزال هناك كتب للإمام الغزالى مثلا موضع شك ، ومع ذلك فالأحكام تصدر على بعض آراء الغزالى فى هذه الكتب حتى الآن ، رغم مؤتمر دمشق عام ١٩٦١ الذى لم يستكمل هو الآخر بحثه فى هذه المؤلفات كما يجب . وقد كان جولد زيهير^(١) دقيقا فى قوله : إن تيار الزهد

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ ط / الأولى .

المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للرقى بالحياة ، بينما عم نيكلسون^(١) في أول بحوثه — حكماً خاطئاً حين قال : إن التصوف بكل نظرياته عامة إسلامي أساسه القرآن ، ثم جاء عام ١٩٢١ فأقر رأى جولده زيهر . ولكن نيكلسون ظل واقفاً في خطأ كبير هو قصره أساس مذهب وحدة الوجود على عبقرية ابن عربي . والواقع أن مدخل المذهب موجود في بذوره الأولى مع مدرسة الخلاج والسهروردى في الأفق المنفصل الخارج ، بل هو موجود قبل ذلك في الفصوص الشرقى . ولورج المستشرقون جميعاً كما رجع بعضهم إلى أمثال ابن خلدون لتصححت كثير من أحكامهم . فقد حدد ابن خلدون^(٢) ومميز بين ما اتصل بالمنهج الإسلامى وما انحرف عنه . والواقع الذى لا شك فيه أن التصوف المباشر المتطور عن الزهد لم يأخذ أسباب تطوره من الناحية النظرية عن الأفلوطينية في آرائها التى لا تخرج على الروح الإسلامى ، ولم يأخذ أسباب تطوره أيضاً من الناحية العمالية عن الهندية والفارسية بما لا يخرج أيضاً عن الروح الإسلامى ، فإن تطور الزهد إلى التصوف بما لا يخرج عن روح العقيدة أسرحتشرك في كل الأديان ، وليس ضرورياً أن يتطور التصوف الإسلامى عن الزهد الإسلامى عن طريق آخر غير الإسلام ؛ مادام ما تطور إليه لم يخرج عن أصول الكتاب والسنة وعلى أساس علمى . أما ما تطور به التصوف منحرفاً في الطريق الآخر فهو منقول أو مقتبس مع محاولة التوفيق والتلفيق في القرآن والحديث محرفاً أو موضوعاً . ولا أدري كيف يميز كريم^(٣) لنفسه أن يقول في تهافت غير لائق به : إن الفضل في التصوف الإسلامى يرجع إلى الرهانية المسيحية المؤسسة على الخوف من الله والرهبة من الجحيم ، بينما القرآن محدث بمشاهد

(1) Nicholson : The Mystics of Islam p 1-10

وقد ترجم أخيراً العربية ترجمه نور الدين شريعة .
والجواب أن نيكلسون حسب إدراكه الخاطيء يهتم القرآن بالاضطراب في أن اختلاف الفرق جاء بسبب هذا الاضطراب .

(٢) ابن خلدون للخدمة ص ٣٣٩ ، ٣٥١ ، ٣٧٠ ، ٣٧٩ .

(٣) المصدر السابق الدكتور توليق الطويل .

القيامه والجحيم وفيه مجال لإمكان التطور بما لا يخرج عنه ، ثم إن الرهينة المسيحية لا تعتمد على الخوف من الله والرهبة من الجحيم كأساس . ومن شطط « كريم » توكيده . أن تصوف الحماشي مسيحي مع أن الحماشي سني خالص يعتبر هو المقدمة الممتازة للإمام . الغزالي قمة التصوف السني . ولكن كيف تطور الزهد الإسلامي إلى التصوف في بيئته . الإسلامية أولا ، ثم كيف تطور إلى غير بيئته محال الانحراف بها ثانيا ؟

لقد تطور الزهد إلى التصوف كذهب فلسفي على أسس ثلاثة :

(١) القرآن بما احتشد فيه من آيات ومواقف (٢) الحديث قدسياً وأونبياً صحيحاً أو موضوعاً ، أو محرفاً (٣) علم العقائد الكلامية وإثراؤه للأفق الفقهي والصوفي بمختلف ألوان النظر العقلي والروحي والعمل . لقد هذى الإسلام الناس إلى التقوى — تقوى العاملين ، بما يشبههم الزارعين للآخرة في الدنيا ، لا تقوى المترهبين السالبيين للمستغرقين في التأمل والمعبدة — تقوى النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم ممن يصرفون أمور الرعية ، ويدبرون أمور الحرب والسلام في المساجد ، ولا يفرقون بين العبادة والعمل ، وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس كثيراً ، فبالأموال في العبادة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وأهل الصفة ، فلما ثارت الفتن حول الخلافة منذ تولية أبي بكر حتى قتل عثمان وحرب الجمل وصفين — أفزعته هذه الفتن كثيراً من الأتقياء وحييت إليهم الابتعاد جهد الطاقة عن حماها ، وأوحت إليهم الإشفاق مما يمرض الدين للمآثم والشبهات ، فأسرفوا في التورع والاعتباس . فالتورع على عثمان وقتله في حريم داره والمصحف على حجره ، وما تبع ذلك من واقعات الجمل وصفين والنهروان . ثم قتل علي ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته الزهراء فاطمة في مسجد الكوفة وهو خارج لصلاة الفجر ، ثم استشهاد الحسين في كربلاء ، واصلب يزيد بن علي وولده يحيى ، والتزاع الحادث بين الأمويين والعلويين ، وحصار ابن الزبير وقتله على أبواب المسجد الحرام . كل هذا وما أحاط به من أهوال وفتن أوحى إلى المسلم التقي أن يفرّ بدنيته ،

وأوهمه أن المشاركة في أمور الدنيا شركة في هذه الفتن ، ونكوص إلى الجاهلية التي نجاه الله منها من هنا اجتهد بعض الأتقياء واعتصموا بالمرلة والزهدة ، فقد مضى في رأيهم زمان الراشدين ، وجاء الملك الموضي بمظالمه وآثامه ، حتى إن جماعة من أهل بدر لزموا بيوتهم واتخذوها منازل للآخرة ، فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم ، وتحديث الماكفون عن الآخرة التي هي خير وأبقى : (والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ أملاً)^(١).

حتى روى لنا الجاحظ^(٢) أن رجلاً قال : صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلني إلا كلمتين . قال لي مرة : أمك حية ، وقال لي مرة أخرى : كم في بني تميم من مسجد ؟ فلما قتل الحسين أتى قوم إليه ، فقالوا نستخرج من منه اليوم كلاماً قالوا ياربيع : قتل الحسين فوجم . . . ثم قال : (الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون)^(٣) . لا شك أن في هذا الإسراف كانت بدايات التراجع ، الذي أمال ميزان التطور نحو الانحراف في التقليد . غير السليم من بعض المسلمين لأمثال مسمان العامودي وغيره . أما من نظر إلى الآيات القرآنية أمثال : (ومن الليل فتهجد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً)^(٤) (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً)^(٥) ، (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق)^(٦) ، (واجتنب فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيحتك من الدنيا)^(٧) . فقد خط لنفسه على أساس المنهج القرآني معنى العبادة التي لا تسهلك الجسد أو تلهي الروح عن العمل والحياة ، كما خط لها الأخذ بحظ الدنيا والآخرة . ومن نظر في نفس الانجساء السليم إلى

(١) آية رقم ٤٦ من الكهف سورة رقم ١٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والبيان باب الزهد .

(٣) آية ١١٣ من البقرة ٢ .

(٤) آية ٢٥ الفرقان ٢٥ .

(٥) آية ٢٧ القصص ٢٨ .

(٦) آية ٧٩ الإسراء ١٧ .

(٧) آية ٣٢ الأعراف ٧ .

الآيات القائلة: (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليماً حكيماً ، وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال : إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً^(١)) ، (ما عندكم ينفد وما عند الله باق)^(٢) ، (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً)^(٣) ، (ولا تمدن عنيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا ليفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى)^(٤) ، فإِنَّ حُدُودَ التَّوْبَةِ وَصَدَقَهَا فِي وَقْتِهَا وَالِدَوَامِ عَلَى الْحَرَصِ عَلَى مَا عِنْدَ اللَّهِ فَهُوَ أَتْقَى لِأَنَّهُ مَا عِنْدَنَا يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ .

ومن نَظَرَ فِيهِمْ مَعْنَى الْفِتْنَةِ فِي الرِّزْقِ وَالْمَتْعَةِ بِزَهْرَةِ الْحَيَاةِ ، وَفَهُمْ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ أَنَّ رِزْقَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى : (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ، وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ)^(٥) . ومن نظر في الآيات السَّكْرِيَّةَ عَنْ تَقْوَى اللَّهِ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمَاً لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ)^(٦) ، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلِتَنْظُرُنَّ أَنْفُسَ مَا فِدَمْتُ لَفَدِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)^(٧) ، (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ)^(٨) ، (وَاتَّقُوا يَوْمَاً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ)^(٩) — من نظر في هذه الآيات فَهَمَّ حَقِيقَةَ التَّقْوَى وَالْمَسْئُولِيَّةِ الْمُبَاشِّرَةِ ، وَفَهُمْ مَعْنَى الْعَمَلِ وَالتَّوَكُّلِ . ومن نظر في الآيات السَّكْرِيَّةَ (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)^(١٠) ، (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً لَسْتُ

(٢) آية ٩٦ النحل ١٦ .

(٤) آية ١٣١ طه ٢٠ .

(٦) آية ٢٣ لقمان ٣١ .

(٨) آية ٢ ، ٣ اطلاق ٦٥ .

(١٠) آية ١٥٤ الأنعام ٦ .

(١) آية ١٧ ، ١٨ النساء ٤

(٣) آية ٤٦ الكهف ١٨ .

(٥) آية ٢٦ الرعد ١٣ .

(٧) آية ١٨ الحشر ٥٩ .

(٩) آية ٢٨١ البقرة ٢ .

منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله) ^(١) ، (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) ^(٢) ، (واستقم كما أمرت) ^(٣) . من نظر في هذا فهم معنى دين التوحيد المستقيم البعيد عن اختلاف السبل والشيع المؤدية إلى الانحراف . ومن نظر في الآيات الكريمة : (أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) ^(٤) ، (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرُوا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور) ^(٥) ، (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) ^(٦) .

من نظر في هذا فهم استحقاق المؤمنين التمسكين بالكتاب والسنة للاستخلاف على الأرض تمكيناً وعزة ، فقد (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز) ^(٧) . ومن نظر إلى آيات العلم وصلتها بالعمل ، وهي أكثر من ألف آية : منها (فعمل ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم) ^(٨) ، (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ^(٩) ، (ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلم) ^(١٠) ، (واقفوا الله الذي أمركم بما تعملون) ^(١١) ، (اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون) ^(١٢) ، (لو تعلمون علم اليقين) ^(١٣) ، (واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه) ^(١٤) ، (والله يعلم أسرارهم) ^(١٥) ، (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير) ^(١٦) ، (واتقوا الله ويمنكنم الله) ^(١٧) ، (وما يفتنهما إلا العالمون) ^(١٨) ، (من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى) ^(١٩) ، (إن الذين آمنوا

- | | |
|---------------------|---------------------|
| (١) آية ١٥٩ الانعام | (٢) آية ٣٠ الروم |
| (٣) آية ١٥ الشورى | (٤) آية ١٠٥ الأنبيا |
| (٥) آية ٤١ الحج | (٦) آية ٥٥ النور |
| (٧) آية ٥٨ المجادلة | (٨) آية ١٨ الفتح |
| (٩) آية ١١٦ اللائدة | (١٠) آية ٣٨ إبراهيم |
| (١١) آية ١٣٢ الشراء | (١٢) آية ١٦ التنبؤ |
| (١٣) آية ٥ التكاثر | (١٤) آية ٢٣٥ البقرة |
| (١٤) آية ٢٦ محمد | (١٥) آية ٢٣١ البقرة |
| (١٦) آية ٢٨٢ البقرة | (١٧) آية ٤٣ التنبؤ |
| (١٨) آية ٨٨ الكهف | |

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا^(١)، (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ^(٢)) ، (وَلَنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^(٣)) ، (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا^(٤))
(رَبَّنَا أَبْصِرْنَا وَنَسْمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا^(٥)) ، (اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ
وَالْمُؤْمِنُونَ^(٦)) ، (وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ^(٧)) ، (قُلْ يَأْقُومِ اعْمَلُوا عَلَى
مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ^(٨)) ، (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ^(٩)) ، (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا^(١٠))
من نظر في هذه الآيات البينات عرف معنى العلم المتحقق في العمل ، وعرف سر سكينته
النفس في عملها بما علمت ، وسألت بما نوت ، وتحققت بما فعلت . . ومن نظر في
الآيات الكريمة التي تؤكد إلك المستشرقين في دعواهم الزائفة باضطراب القرآن مثل
(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ القرآنَ ، وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^(١١))
أدرك معنى التمثل والعقل والنظر (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ^(١٢)) ، (إِنَّ فِي
فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ^(١٣)) .

ومن نفاذ في آيات الرهينة عرف ما حده الله وما نهى عنه ، وعرف من سلك
السبيل ومن انحرف عن النهج. إن الآيات القرآنية الواضحة الصريحة في آيات الرهينة ،
واتخاذ الناس أحبارهم ورهبانهم أربابًا ، وإيمانهم بالكهانة ورموز السحرة والتضاليل ،
واعتمادهم بالوهمية للمسيح أو التنايث — كل هذا يحدد لنا الفارق بين من سلكوا سلوك
القرآن وبين من خرجوا على منهجه وابتدعوا ، رغم أن القرآن نفسه وضع أن كثيرًا

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| (٢) آية ٢٤ ص ٣٨ . | (١) آية ٩٦ مريم ١٩ . |
| (٤) آية ٣٧ طه ٣٥ . | (٣) آية ٩٣ النحل ١٦ . |
| (٦) آية ١٠٥ التوبة ٩ . | (٥) آية ١٣ السجدة ٣٢ . |
| (٨) آية ١٣٥ الأنعام ٦ . | (٧) آية ٩٢ هود ١١ . |
| (١٠) آية ١٣ سبأ ٣٤ . | (٩) آية ٣٣ محمد ٤٧ . |
| (١٢) آية ٣ الرعد ١٣ . | (١١) آية ٨٢ النساء ٤ . |
| | (١٣) آية ١٣ النحل ١٦ . |

من أهل الكتاب يعقلون ما أنزل الله . فلنتدبر هذه الآيات التي تدبرها المؤمنون وعملوا بها والتي انحرف عنها للبحر فون ونظروا بمنظار انحرفا .

(إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ) (١)،
 (رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا) (٢)، (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) (٣)،
 (فَذَكَّرْنَا أَنْتَ بِذِمَّةِ رَبِّكَ يُبْكَاهِنُ وَلَا تُجِنُّونَ) (٤)، (وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا
 مَا تَدَّكَّرُونَ) (٥)، (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ) (٦)،
 (وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ) (٧)، (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ
 لِمَ تَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (٨)، (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (٩)،
 (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) (١٠)، (قُلْ
 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ
 شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) (١١)، (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ
 رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ) (١٢)، (وَمَا كَانَ لِلْبَشَرِ أَنْ
 يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ
 اللَّهِ) (١٣)، (فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ
 وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ زُلْدٌ) (١٤)، (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ

-
- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| (١) آية ٣٤ من التوبة . ٩ | (٢) آية ٢٧ من الحديد . ٥٧ |
| (٣) آية ٣١ من التوبة . ٩ | (٤) آية ٢٩ من الطور . ٥٢ |
| (٥) آية ٤٢ من المائدة . ٦٩ | (٦) آية ١٠٩ من البقرة . ٢ |
| (٧) آية ٦٩ آل عمران . ٣ | (٨) آية ٩٩ آل عمران . ٣ |
| (٩) آية ٧١ آل عمران . ٣ | (١٠) آية ٧٧ من المائدة . ٥ |
| (١١) آية ٦٤ آل عمران . ٣ | (١٢) آية ١٥ من المائدة . ٥ |
| (١٣) آية ٧٩ - ٨٠ من آل عمران . ٣ | |
| (١٤) آية ١٧٩ من النساء . ٤ | |

بن مريم ^(١) ، (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا الله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب أليم ^(٢)) ، (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ^(٣)) ، (وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلتُهُ فقد صدقته ، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمتُ فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ^(٤)) ، (ما كان لله أن يتخذ من ولدٍ سبحانه ^(٥)) ، (إن هو إلا عبد أئتمنا عليه وجعلناه مثلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ ^(٦)) .

ومن نظر في آيات المحبة ، وفلسفتها انقسم في فهمها فإما سار على المنهج الإسلامي فربطها بالاتباع والاعتداء والتوبة والتطهر والعمل والتوكل وعدم الزهو والغرور ، وإما انحرف بها إلى دعوى إسقاط العمل والاستغراق بدموى الوصول وادعاء معرفة الغيب ، والرؤية بصر الله أو السمع بأذنه ، أو البطلش بيده . وهماي بعض الآيات الكريمة التي انقسم فيها الفهم على الصراط أو خارجه الصراط : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ^(٧)) ، (وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني ^(٨)) ، (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ^(٩)) ، (إن الله يحب المتقين ^(١٠)) ، (إن الله يحب المتوكلين ^(١١)) ، (إن الله لا يحب

(١) (٢) و (٣) آية ٧٢ ، ٧٧ من اللأمة .

(٤) آية ١١٦ ، ١١٧ من اللأمة .

(٥) آية ٣٥ من مريم ١٩ .

(٦) آية ٣١ من آل عمران رقم ٣ .

(٧) آية ٢٧٢ من البقرة ٢ .

(٨) آية ٤٩ من آل عمران ٣ .

القرحين^(١)، (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ^(٢))، (يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^(٣))، (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^(٤))، (وَعَلَّمْنَاهُ مَنْ لَدُنَّا عِلْمًا^(٥))، (ذَلِكُمْ مَا عَلَّمَنِي رَبِّي^(٦))، (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ^(٧)) .

من كل هذا وأمثاله نرى أثر القرآن واضحاً في المقامات والأحوال الصوفية إيجاباً وسلباً اتصالاً وامتداداً ، أو انفصالاً وانحرافاً ، ومن كل ما عرضناه من آيات : نؤكد أن الجدل حول بذور النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام كان موجوداً على صورة مبادئ عامة كالتثليث أو كدعوى عبادة الأنداد، والترهب المطلق أو الغلو في في النسك، والتجسيم أو التذبيه، والخروج على دين الفطرة والتوحيد ، ومن الجدل حول هذا وغيره من مفهوم التقوى ومعنى التوكل ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، مع عدم إغفالنا نصيبنا من سماع الحياة الحلال وطيبات الرزق — كل هذا كان فيصلاً أدى في النهاية : إما إلى السير على المنهج أو الخروج عليه .

أما الأصل الثاني فهو حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والأحاديث القدسية أو النبوية . فلقد ألقى الصوفية أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبيل الوحي وقبل ذلك منذ كان صبياً . وأكدوا أن ذلك مدخل التصوف وقاعدته ، حتى إن نيكلسون^(٨) صور لنا النبي محمداً صلى الله عليه وسلم في صورة متناقضة فبعد أن كان (في رأى نيكلسون) ينكر تعذيب النفس أو الاستغراق على أصحابه صار بعد أن رخصت قديم الزهد في الإسلام بمظهر من نصب نفسه قدرة لغيره) . ولا أدري كيف تجاهل نيكلسون معنى أن لارهبانية في الإسلام ، وبدليل القرآن قبل

(١) آية ٧٦ من القصص رقم ٢٨ .

(٢) آية رقم ٥٨ من الأفعال رقم ٨ . (٣) آية رقم ١٦٥ من البقرة ٨ .

(٤) آية رقم ٥٤ من المائدة رقم ٥ . (٥) آية رقم ٦٥ من الكهف ١٨ .

(٦) آية ٣٧ من يوسف رقم ١٥ . (٧) آية رقم ٧ من آل عمران رقم ٣ .

(٨) نيكلسون في اتصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو اللا عفيفي ص ٤٥ والمحجب أن

ما يذكره نيكلسون إعادة لأجواء سيمان العامودي .

الحديث ، ثم محاولته في مكر ظاهر إثبات أن تنديد النبي بالرهينة على لسان الله كان المخالفين الذين لم يراعوها حق رعايتها. والمعجب مايسوقه الأستاذ نيكلسون من أدلة شاذة لا شك في كذبها وتهاقها وهزلها ، ومنها أن (بهلول بن ذؤيب خرج إلى جبل بجوار المدينة وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد ، وكذلك أبو لبابة ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة وبقى على هذه الحال) . ولم يذكر الأستاذ نيكلسون تاريخ هذه الوقائع ، ولكنه ألقاها في صدد الحديث عن رضى النبي صلى الله عليه وسلم بوسائل التعذيب الجسدى بعد سخطه لما رَسَخَتْ قَدَمُ الزهد في الإسلام . فهل حدث هذا في عهد النبي ؟ أم حدث في عهد الصحابة ؟ وجوابنا أنه لو حدث في عهد النبي أو صحابته لكان إنكار ذلك إنكاراً قاطعاً ، بل لكان مصير هذا المنتطح أو ذاك العارذ أو المهلاك .

أما الأحاديث التي استغلها الصوفية لدعم آرائهم فمفطها جاء عن الحشوية السافية في دوايرها المختلفة أو لدى غلاة الشيعة لدعم نظريات التجسيم والتشبيه ومعلم تلك الأحاديث إسرائيليات . ومن أمثال ذلك الحديث القدسي الشهير (كنت كنزاً مخفياً فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق في عرْفوني)^(١) . وهم يتخذون هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي الذي هو عندهم المبدأ الأول . فيرون أن الله كان ولائياً معه وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم بمثابة المرأة المجلوة التي يرى فيها ذاته ، وإنهم ليصلون بهذا في يسر إلى وحدة الوجود . ومن أحاديث الحشوية في اللوثر السلفية التي أقرها ابن تيمية^(٢) (إذا كان يوم القيامة ينادى مناد : أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يسكتفه) . ومن هذه الأحاديث (ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يثبط كما يثبط الرجل

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٢) الذهبي : ميزان الاعتدال ، ١٣ ، ١٩٧ .

الحديد من تضايقه ، وهو كسمة ما بين الدجوات والأرض^(١) . ومن الأحاديث التي يراها البعض شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) : ذلك الحديث الموضوع (من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٢)) ، وقد دعموا بهذا الحديث نظريتهم في المعرفة ، وقالوا : إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تباه أنه يعرف ربه على أنه وجود ، وحتى تحولت جملة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى قولهم (لا موجود إلا الله) ؛ فتحولت معهم نظرية المعرفة إلى نظرية في الوجود ، ووحدة الوجود .

أما الأصل الثالث فهو علم العقائد الكلامية ، وقد أخذ مادة الجدل من القرآن والحديث والسنة ، وما دخل على الأفق الإسلامي من أقطار غريبة لدى المشركين وأهل الكتاب . ويعتبر علم العقائد الإسلامية مصدراً خطيراً لتطور الزهد إلى التصوف . كذهب ، فقد نشأ الجدل في مسائل الصفات والتنزيه والتشبيه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله وما تفرع عن هذا وذاك إلى نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والإمام المصوم والإنسان الكامل . ولما كانت ميتافيزيقا العقائد تتعبد بالأسرار الإلهية فيما فوق مستوى العقل ، فقد تتلمذ الزهد على علم العقائد ، كما تتلمذ الفقه ، حتى أكد علم التصوف الفلسفي أن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية (فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية — كما يقول الفارابي —^(٣) منزلة الصبي الحدث والضمر عند الإنسان الكامل) ، والإنسان إنما سبيله أن تقيده الملل بالوحى ما شأنه ألا يدركه بعقله وما يخور عقله معه . فإذا قارنا بين الفقه بمعناه الاصطلاحي وبين علم العقائد الذى يسميه الإمام أبو حنيفة بالفقه الأكبر ، أدركنا كيف تطورت الدراسات الصوفية على

(١) أبو الحسين الفاضل : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق ونشر الشيخ زاهد السكوثرى ١٩٤٩ م ، القاهرة ص ١٠٠ .

(٢) ابن خلدون المقدمة ص ٤١٢ ، ٤١٤ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ والشهرستانى : للمل والنحل (كيونى) ص ٧٧ .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٧١ ، ٧٢ ، القاهرة ١٩٣١ ، الفارابى (ت ٣٣٩ هـ — ١٩٥٠ م) .

أساس من علم العقائد فى خلسة الفقه والمبادئ كما ظهر ذلك لدى فلسفة التصوف السنى، وعلى يد النزلى (ت ٥٠٥ هـ) كأعظم نموذج له، وكما ظهر ذلك لدى التصوف السلفى وعلى يد الهروى (ت ٤٨١ هـ) كأضخم صورة له.

فإذا ذكرنا أن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأن البواقى فى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين — كما يقول نغزالدين الرازى^(١) — أدركنا الأثر الخطير لعلم العقائد فى إثراء وتخليق النظريات الصوفية إلى جانب علم الفقه للفلسف فى الدوائر الصوفية والسنية بالذات. وقد اختلفت أنظار اللورخين والعلماء والمفسرين فى أمر الصوفية كفرقة خاصة إلى جوار الفرق الكلامية. وأول ما نلاحظ أن الإمام الأشعرى^(٢) سرد أقوالهم، ولكنه لم ينسبهم إلى فرقة معينة، فقد ذكر أن المسلمين اختلفوا عشرة أصناف لم يعد منها الصوفية رغم أنه عرض لمذاهبهم فى الحلول والإباحة، ورؤية الله فى الدنيا. وتقس سلوك الإمام الأشعرى هو نفس سلوك ابن حزم^(٣) والبغدادى للتكليم^(٤)، والشهرستانى^(٥). ولم يرد ذكر الصوفية — كفرقة من أصول فرق الإسلام — إلا لدى الفهرست مع ابن النديم^(٦)، ولدى للنقذ من الضلال مع الإمام الغزالى^(٧).

• أما ابن النديم فقد جعل المقالة الخامسة من كتابه وهى للتعلم بالمقائد خمسة فنون :

(١) فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ) تفسير آية ١٩، ٢٠ من البقرة.

(٢) الأشعرى: (٣٢٤ هـ) مقالات الإسلاميين، ص ٥٠ ج ١.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج ٢، ١١٤.

(٤) البغدادى: الفصل فى الملل والنحل ج ٤، ٢٢٦، ٢٢٧.

(٥) الشهرستانى: الفصل فى الملل والنحل ج ٤.

(٦) ابن النديم: الفهرست للملل الخامس ص ٢٦٠.

(٧) النزلى: للنقذ ص ١٣١ نصر الدكتور عبد الحليم عمود.

وانظر حول هذا: مصطفى عبد الرزاق: الصوفية والفرق الإسلامية، مقال فى مؤتمر الأديان، لندن ١٩٣٢ نشره الأستاذ الدكتور على سامى الشار فى تحقيق لكتاب الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ص ٦-١٦، القاهرة ١٩٣٨.

الفن الأول : المعتزلة والمرجئة .

الفن الثانى : متكلمى السيمعة الإيمانية والزيدية .

الفن الثالث : الحنابلة والحشوية .

الفن الرابع : متكلمى الخوارج .

الفن الخامس : السباح والزهاد والعباد والتصوفة المتكلمين على الخطرات والتساوس .
وأما الفرائى فى التفرد ، فقد جعل طالبي الحقيقة أربع فرق : المتكلمين ، والباطنية ،
والفلاسفة ، والصوفية . ولكن الذى قام حقاً بتميز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة
مستقلة ، وبتين فرقهم الفرعية هو فخر الدين الرازى^(١) (ت ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذى
أفرد فى كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) باباً خاصاً للصوفية ذكر فيه (اعلم
أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكرها الصوفية ، وذلك خطأ . لأن حاصل قول
الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو النصفية ، والتجرد من العلائق البدنية ، وهذا
طريق خيس وهم فريب :

الأولى : أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس
الخرقة وتسوية السجادة .

الثانية : أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

الثالثة : أصحاب الحقيقة وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل
العبادات بل بالفسك وتجريد النفس عن العلائق الجسدية ، وهم يجتهدون ألا يخلو مرهم ،
وبالهم عن ذكر الله وهؤلاء خير فرق الآدميين .

الرابعة : النورية وهم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان : نورى ونارى . أما النورى
فلاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالنوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس

والوحدة والحالة . وأما النارى فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية ، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع في الحسد .

الخامسة : الحلولية وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم .

السادسة : اللباحية وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتاييسات في الحقيقة وهم يدعون بحبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ، ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف . وهؤلاء هم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين « مزدك » .

ولاشك أن هذا التفصيل والتحديد والتمييز من الرازى في التعريف للمذهب للصوفية كفرقة ، وللتصوف كذهب ، وفي حصره الفرق الفرعية — لاشك أن هذا جديد في نوعه من البحوث لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامى لدى إحدى جوانبه الثرية الحافلة . وعمل الرازى ولاشك يؤكد ارتباط التصوف بالكلام كزاد ووقود ، كما يحدد أنواع المعارف السمعية والعقلية والنوقية ، في الوقت الذى يحدد طريق التصوف على اختلاف مقاماته وأحواله وأوديته إيجاباً وسلباً بالنسبة لروح المنهج الإسلامى الصحيح .

هذه هى الأصول الثلاثة كمصدر مشترك متداخل للتصوف الإسلامى . ونعود الآن إلى تاريخ ذلك التطور — تطور الزهد إلى التصوف كذهب ومدخل التشيع في ذلك كعامل أساسى قىادى .

إن معنى الزهد كان حقاً موجوداً بمنأى فقط في التبتل والنسك والإيثار والتضحية ، ولم يسم أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعى التابعين باسم الزهاد ، فإن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يقول القشيري في رسالته : (لم يسم أفاضلهم في عصرهم

بقسمة علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم قليل لهم الصحابة . ولما أدرك أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة التابعين ، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل لخواسب الناس ممن لم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والمباد ، ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فشكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة للمراعون أنفسهم مع الله تعالى ، الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة .

ويؤيد رأى القشيري فى تحديد كلمة التصوف الجامى^(١) حين يذكر أن أبا هاشم الكوفى (ت ١٥٠هـ) كان أول من أطلق عليه لفظ الصوفى . ولا شك أن إطلاق لفظ الصوفى على أبى هاشم البكوفى ليس معناه فى رأينا تطور الزهد إلى التصوف كذهب ، فإن هذا فى الواقع لم يحدث إلا عند نهايات القرن الثانى وبدايات الثالث الهجرى وعلى أساس على . ولنا نشك مطلقاً فى أن التطور — كما سنرى — بدأ من الآيات القرآنية اجتهداً من الزهاد أنفسهم ، فإن مشاهد القيامة فى القرآن ، ونداء الله لم (ففزعوا إلى الله إلى لكم منه نذير مبين)^(٢) كان مدخلا لأول تطور فى الزهد فى باب الخوف والقداء ، لا أقول إلى التصوف ولكن إلى بدايات التصوف كذهب حتى جاءت مدرسة جعفر الصادق بروحها العلمية السائدة فربطت بين العلم والدين ، كما كانت آيات المحبة التى ذكرناها مدخلا آخر فى تطور الزهد فى باب المحبة الخالصة التى أتمها الروح العلمى النافع للدنيا والآخرة ، كما أتمها حديث الرهبان فى المسيحية وقصصهم فى المحبة عن السيد المسيح عليه السلام مما ذكرناه من قبل . والمهم هنا أنؤكد أنه لم يكن هناك فارق كبير عند الزهاد فى القرن الأول والثانى وبين الفقهاء المحافظين من أهل السنة^(٣) ، وعلى وجه أدق كان الرواد من الفقهاء المتكلمون الزهاد الذين نبضوا روح الإيمان فى المبادات ، وهذا هو الذى فلسفه

(١) الجامى: ففحات الأنس ص ٣٤ — الترجمة العربية لتاج الدين القرشى .

(٢) آية ٥٠ من الذاريات سورة ٥١ .

(٣) الطوسى : المسم ص ١٣ ، ١٤ القاهرة ١٩٦٠ .

على علم : الإمام الغزالي . كما يهمنى أن أؤكد حقيقة أخرى هامة ، وهى أن التشيع المعتدل هو الذى طوّر الزهد إلى التصوف بمعناه الإيجابي ، فلما غلب التشيع طوّر التصوف إلى معناه السلبي فى كل النظريات الفلسفية الخارجة عن روح الإسلام فى الدوائر الصوفية سلفية وغير سلفية . حقيقة ثالثة هامة أؤكدها وهى أن التشيع المعتدل هو الذى ربط بين السنة والشيعة ، وأوجد عوامل التقارب على أساس من حب آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وإذا كان الطوسى ^(١) (ت ٣٧٨ هـ) قد أخطأ حين توهم أن اسم الصوفية كان معروفاً قبل الإسلام ؛ فإن الكلاباذى ^(٢) (ت ٣٨٠ هـ) المعاصر له كان أدق فهماً منه ، حين لم يحدد الاسم ، بل أشار لمعنى التصوف فى أنه كان موجوداً فى مواجيد الصحابة وأحوالهم . وكان القشيري ولا شك أدق من الطوسى والكلاباذى كما ذكرنا . فإذا قارنا بين الزهد والتصوف من النواحي المنهجية والفكرية والغائية ، فإننا نجد من الناحية المنهجية أن الزاهد دائماً حدد الشريعة ووسيلته التكليف الدينية ، أما المتصوف فهو ذو شخصية شبه مستقلة ، فإن أول ولم يخرُجْ على الأصول كان متصوفاً إيجابياً ، وإن أول وخرَجْ ، ولم يهتم بالوسيلة فى التكليف الدينية كان متصوفاً سلبياً يرى أنه من الخواص أصحاب العرفان . أما من الناحية الفكرية فالزاهد دائماً يحيط بحلال الله وقوته وسلطانه وإرادته ، ولكن الصوفى : إما أن يكون مطمئناً إلى رحمته ولطفه ، وإما أن يحيا قلقاً معذباً ساعياً لتحطيم حجاب الآنية ، وهو فى المعنى الأول إيجابي ، وفى المعنى الثانى سلبي .

أما من الناحية الغائية ، فالزاهد يبرض عن لذائذ الحياة ويتحمل مشاقها طمعاً فى الكسب الأخرى . أما المتصوف فيفعل ذلك إما لغاية معرفة الله ومعاينته والسعادة بمطالعته والقرب منه والعودة لصحر الحياة والعمل لها وترقيتها فيكون متصوفاً إيجابياً ، وإما لصعق الفناء والاتحاد بالله أو السعى لحلول الله فيه أو توكيداً لهذه المذاهب وماتولد منها فيكون متصوفاً سلبياً خارجاً .

(١) الطوسى : اللع ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الكلاباذى : التعرف نصر « أرى » ص ١٠ ، ١١ عام ١٩٣٦ .

وأعود الآن إلى الحديث عن جهد التشيع الأساسى فى تطوير الزهد إلى التصوف فى الكوفة والبصرة والشام وما حولها من معاقل التطور .

لقد ظهر الشيعة فى الكوفة التى كانت حزب المعارضة منذ أيام الدولة الأموية ، ومنها انتشرت فى سائر العراق ، ولهذا ظهر التصوف للتطور عن الزهد مباشرة أول ما ظهر فى الكوفة المنيعة ، وانتشر مع التجارة والتجار الكوفيين ، ثم تولى البصرة أمر الدعوة ، حيث كانت أسواق التجارة ، والجلد والأفكار الفارسية والهندية رائجة ، حتى إن الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) خشي فتنة الجدل فيها وأوصى فى آخر كلماته أهله وعشيرته وقومه بقوله : (اتقوا هذه الأهواء المفضلة البعيدة عن الله ، التى جماعها الضلالة ويمعدها النار . لهم محنة من أصابها ضلته ، وما أصابته قتلته)^(١) . من هنا تؤكد سبب نشأة الفرق فى البصرة . أما بيئة الكوفة^(٢) فكانت أكثرية عربية يمانية ، وأقلية فارسية شيعية سكنوها بعد فتح القادسية . والطابع العام للبيئة النفسية مثالى يضع مبادئ عسيرة التحقيق يطالب بتطبيقها وتنفيذها الرواد العباد والزهاد ، حتى إذا رئس المريد من تحقيقها أعاد محاولته أو عاش فى ندم ، ومن رئس اعتزل محتجاً على نفسه حتى يظل فى صراع متصل بينه وبين نفسه من جهة وبينه وبين مبادئه من جهة أخرى . فلما أهل القرن الثانى الهجرى بدأت الظواهر الصوفية عن الشيعة لدى جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) وسفيان الثوري (ت ١٣٥ هـ) وأبي هاشم (ت ١٥٠ هـ) وكان زهاد الكوفة أول من لبسوا الصوف كرد فعل للأمويين اللابسى الحرير ، وكتقليد للرهبان المسيحيين .

أما بيئة البصرة فقد كان الطابع الفارسى فيها أقوى من طابع الكوفة ، بالإضافة إلى أنها كانت ميناء يمتد بمختلف الثقافات الوثنية وغير الوثنية . وقد أغفل الباحثون هنا حقيقة هامة أسوقها حول بيئة الكوفة والبصرة ، وهى أن بيئة الكوفة كانت أقرب إلى البداوية الجافة عكس بيئة البصرة المترفة الخصبية .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ، ٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، القاهرة ١٩٣٢ م .

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٨٠ وانظر السعدي : مروج الذهب ج ١ ص ٤٢٠ ، ٤٢٣ .

ولما كان التصوف ينمو أكثر ما ينمو في البيئة الخصبية، ويكاد يفقد وجوده في البيئة الجافة لإثارته لعوامل الكفاف والسعى للرزق، والجهاد في تحصيله، والصدق الطبيعي بين البيئة والنفوس — لما كان هذا كذلك، فإن البصرة المترفة كانت هي مطوّرة الزهد إلى التصوف وكان من أشهر رجالها الحسن البصري وغيره كما سنرى. ومع رابعة المدوبة، وكما سنرى أن العراق لهذا، وللعوامل الفارسية القريبة كان مجال النظريات الفلسفية المتطرفة، بينما كان الشام بطبيعته الأقرب إلى البداوة مجال رد الفعل لهذه النظريات الخارجية الدخيلة. ولا شك أن الحضارة والترّف يؤديان إلى أحد نزوعين: إما إلى الانفاس في موجات الملذات ثم الندم، وإما إلى الخوف من الانفاس فيها، والندم الذي يعقب الانفاس في الملذات أو الخوف من الدخول في حماها مدخل كبير للتصوف.

أما الزهد في الشام فقد بدأ مع عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ) وتطور مع أبي سليمان الداراني (ت ٢١٥ هـ) والداراني هو أول من أسس للتوكل عقيدة مستقلة — كما سنرى — تلك التي فلسفها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حتى أصبحت نظرية فلسفية متكاملة في مدرسته للتأخرة مع ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) في امتداد للدرسة الشاذلية. والتوكل هنا (كما لم يفهم لدى الكثيرين من المتعاملين) ليس جرياً مطلقاً وراء التفويض ولا وراء الجبر، وإنما هو حل وتسليم بواقع الإسلام في منطقته الكلي العام.

ولما كان الداراني عراقي الأصل، فلا غرابة أن تظهر فيه موجات شيعية، ولكن الشام — كما ذكرنا — كان بطبيعته غير متطرف في عقائده السنية أو الشيعية لولا التيار انخراساني من خراسان معقل الشعوبية الفارسية، ولولا التيار العراقي الذي كان جسراً أصيلاً للنزوع الفارسي. فإذا أكد الأستاذ براون^(١) أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب، فإن هناك رأياً إيرانياً^(٢) حديثاً يقول: (فلما لم

Brown : Aliterary Hist. of Persia Vol I p. 410. (١)

(٢) دكتور هاشم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ص ٢١.

يعد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكاً راسيلاً المزمعة ،
وانغذوا القوى الفينية مُتَقَدِّمًا لهم وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء) .

وقد خرج من خراسان إبراهيم بن آدم (ت ١٦٢ هـ) ، وتلميذه شفيق البلخي
(ت ١٩٤ هـ) مع جماعة يبلغ عددهم أكثر من ستين زاهداً^(١) . بينما كان هناك في المدينة
مدرسة جامعة يقودها جعفر الصادق (١٤٨ هـ) لجمع أشعثات الفرق على أساس سليم .
أما في مصر فقد كانت التيارات الشيعية المهاجرة أيام الفتن في عهد عثمان لها أثرها في
ظهور أمثال ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) ، ولكن مصر كانت بطبيعتها تنهض
الآراء الحرة ، وتكبره للفلاة أو الغلو في أية عقيدة سنية أو شيعية ، ولهذا لم تستطع
الآراء المتطرفة أن تمش بها على الإطلاق ، ورغم وجود الأزهر الذي أنشئ في الأصل
مع الدولة الفاطمية ، فإن الآراء الفقهية والكلامية التي كانت تدرس به
منذ نشأته كانت على فقه وراث الإمام جعفر الصادق وبقيادة القاضي النعمان الفاطمي
الشيخي صاحب دعائم الإسلام ، ولا تزال مصر رائدة التقارب بين المذاهب في العالم
الإسلامي كله .

فإذا وضعنا النقط على الحروف كما يقولون وجدنا أن الحسن البصري (ت ١١٠ هـ)
قد تتلمذ على الإمام علي زين العابدين (ت ٩٥ هـ) وأن جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ)
تتلمذ على الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) وأن سرياً السقطي (ت ٢٥٧ هـ) تتلمذ
على معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) وكما كان سلمان الفارسي (ت ٢٨ هـ) أو
٣٣ هـ^(٢) مولى للإمام علي^(٣) ، كذلك كان الكرخي مولى علي بن موسى الرضا
(ت ٢٠٣ هـ)^(٤) .

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ج ٧ ص ٣٦٩ .

(٢) انظر تاريخ بغداد ج ١ ص ١٧٩ وانظر حلية الأولياء للأصبهاني وانظر الدكتور عبد الرحمن

بدوي في ترجمته عن سلمان الفارسي من كتابه : شخصيات قلعة هاشم ص ٢٤ .

(٣) القشيري ص ١٢ .

معنى هذا أن التصوف قد أفرغ في بيئة التشيع وكان التشيع المنحرف مدخل التطور إلى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية ، والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عن الإمام المعصوم ، وكانت الولاية الصوفية هي الإمامة الشيعية ، وتطور الموقف مع الصوفية حتى أصبحت الولاية أخص من النبوة ، بل كانت جوهر النبوة ، وحتى صار الولي أسمى من النبي بالتبعية — كما سنرى — مع مدرسة الحلاج وابن عربي . ولكن يجب ألا ننساق وراء نيكلسون^(١) الذي أكد خطأ (أن التصوف عامة ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي عن محمد) .

فإذا ربطنا هذا بالخطأ السابق الذي وقع فيه نيكلسون فيما ذكرناه من أن نيكلسون اعتقد أن النبي بعد أن حارب الفلوف في الزهد أيده لما رسخت قدمه . قلنا إن التصوف ، ولو أنه علم باطن ، إلا أنه متحقق في الظاهر وخاصة إذا أردنا وصل ذلك بعلي أو محمد . أما أنه علم خاص ورثه علي رضي الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم فهذه شطحة فارسية ونظرة . أرستقراطية ملكية شيعية لا تمت بصلتها إلى الروح الإسلامي الذي لا فضل فيه لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . والتقوى هنا هي الوحدة للمشركة التي تلتقي التمايز ، ولا تدعو إلى الأرستقراطية في علوم الوراثة كما توهم نيكلسون الذي لم يدرك أن الإسلام حين ألغى الربانية ألغى الوراثة في الحكم وغيره . ولكن يجب ألا ننقل هذه الحقيقة التي تؤكد من ورأيها أن التشيع نفسه لما غلّا أخذ التصوف من غلوّه المدد والأسباب حتى نسب كل رأي للإمام علي والإمام جعفر الصادق في كل دعاوى التأله وما ارتبط بها ، وقد بينا في رسالتنا عن جعفر الصادق أكاذيب هذه الدعاوى ونفيها التام من جانب الإمام علي والإمام الصادق^(٢) ، ولسكننا نذكر هنا مثالين فقط : أولهما عن ابن عربي ، والثاني عن ابن الفارض

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو اللاعيني ص ٧٦ .

(٢) د . عبد القادر محمود : نرى رسالة للاجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية الباب

السادس . وقد نصرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أخيراً عام ١٩٦٦ .

وكلاهما يؤكد رأى الذى ذهب إليه نيكلسون اعتماداً على ابن عربى وابن الفارض دون
فهم لروح المذهب الإسلامى .

يقول ابن عربى فى تفسير (النبأ العظيم فى مطلع سورة عمّ يقسمون) إنه القيامة
الكبرى ولهذا قيل إن أمير المؤمنين « على » هو النبأ العظيم ، وهو فالك نوح أى الجهم
والتفصيل باعتبار الحقيقة والشرعة لكونه جامعاً لها^(١) .

ويقول ابن الفارض فى تأييده عن الإمام على :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً على بعلم ناله بالوصية

حتى وصل الأمر إلى غايته فى الأفق الفارسى فقال جلال الدين الرومى : (ت ٦٧٢ هـ)
من كانت صورته تركيب العالم كان على
مفد نشت الأرض ، وكان الزمان كان على^(٢)

والذى أعجب له : كيف يحجز نيكلسون لنفسه كمؤرخ عالم أن يؤكد هذا دون الرجوع
إلى عالم كان خلدون يؤكد فى تمييزه للسالك طريق الحق ، واللتحرف إلى الباطل : (إن
هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك
فذهب الكثيرون منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا . .) (وكان سلفهم مغالطين
للإسماعيلية الدائنين بالحلول وآلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من
الفرقتين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة
القول بالقطب ، ومعناه رأس الغارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى
المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل المرفان ، وقد أشار إلى ذلك ابن
سينا فى كتاب الإشارات فى فصول التصوف ، فقال جل جناب الحق أن يكون شرعة

(١) ابن عربى : تفسير ابن عربى ج ٢ ، ص ١٨٤ .

(٢) دواء ابن الفارض ص ٦٠ .

(٣) طرائق الحقائق ج ٢ ص ١٢ / ١٣١٩ هـ طهران .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢٣١ ، ٢٣٢ طبع القاهرة للطبعة البنية بالأزهر .

لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية، ولا دليل شرعى وإنما هو نوع من الخطابة وهو يعينه ما تقول (رافضة) وتؤكد ابن خلدون أن هذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعى يؤكد حقيقة المنهج الإسلامى فى التصوف وغيره مما كان قاعدة التصوف السنى الذى سار عليه أمثال الفزالى .

والذى يهمنى من هذا النص الخطير لابن خلدون بقيته التى تعيننا فى دعوى نسبة كل أمر للإمام على رضى الله عنه . يقول ابن خلدون^(١) (. . . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجملوه أصلاً لطريقتهم وتخليم رفوعه إلى على رضى الله عنه ، وهو من هذا المعنى أيضاً) (يعنى ما تقوله الرافضة) ، وإلا فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتغلية ولا طريقة فى لباس ولا حال ، بل كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثرهم عبادة ، ولم يختص أحد منهم فى الدين بشيء يؤثر عنه فى الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والزهد والمجاهدة . . . والله يهذى إلى الحق . .) ويقول ابن خلدون^(٢) : (وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك . إنا همم الانبعاث والافتداء) . ويهمنى فى هذا الفصل أن أجمل موقف التصوف الإيجابى المؤسس على الانبعاث والافتداء ، والقائم على الحجة العقلية والأدلة الشرعية كما يفهم من كلام ابن خلدون قبل أن أفصل فى نماذج هذا التصوف وفلسفته فى الجانب السلبى والسبى ولألقى من وراء ذلك الضوء على الوجه المقابل المتعرف .

يقول للكلى (أبو طالب)^(٣) صاحب قوت القلوب (أما عقيدتهم فهى عقيدة

(١) المصدر السابق لابن خلدون نفس الصفحات .

(٢) المصدر السابق لابن خلدون ص ٣٣٣ وانظر ابن خلدون ترجمة دى سنان ص ٣٠٤ .

(٣) أبو طالب الكلى : قوت القلوب ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

شيخ السنة أبي الحسن الأشعري من فاتها إلى خاتمتها ، قاله تعالى واحد فرد حمد قديم أزلى باق أبدي ، وأن ما سواه فهو صنفه . موصوف بكل ما وصف به نفسه من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، مسمى بكل ما سمي به نفسه ليس بجسم ولا يجوز ولا عرض . لا يكتيفه العقل ، ولا يمثلته الفكر ، ولا تلحقه العبارات ، ولا تعينه الإشارات ولا تحيط به الأفكار ، ولا تدركه الأبصار . وقالوا في الاستواء ما قال مالك بن أنس (الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأجمعوا على أن كلام الله قديم غير محدث . وأجمعوا على جواز رؤية الله تعالى في الدار الآخرة ، وأجمعوا على ما ورد في كتاب الله ، وما جاءت به الروايات الصحيحة عن حديث رسول الله من إعادة الأرواح إلى الأبدان وبعثها للحساب . وبثبرون من المعتزة والقدرية والمعتلة والخوارج والروافض وسائر أهل البدع ، وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد) .

والزهد عندهم أن يكون قلب الإنسان متعلقاً بالله تعالى ، وزاهد فيها سواه ، فهو أمر معنوي قبل كل شيء ، أو كما يقول الفزالي ^(١) (عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . وأما العلم الذي هو مثمر لهذه الحال ، فهو العلم بكون المنزلة حقيراً بالإضافة إلى المأخوذ كعلم التاجر بأن العوض خير من للبيع فيرغب فيه ، ونالم يتحقق هذا العلم لم يتصور أن تزول الرغبة عن البيع ، فكذلك من عرف أن ماعند الله باق وأن الآخرة خير وأبقى . . . أى لذاتها خير في أنفسها وأبقى . . . وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك واحد ، لأنه بيع ومعاملة واستبدال الذي هو خير بالذي هو أدنى . (والبداية فقهية والنهاية صوفية . ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ولم يحط علماً بما أحاطوا ، فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين) ^(٢) . (وأول التصوف علم ، وأوسطه عمل ، وآخره موهبة . فالعلم يكشف عن المراد ، والعمل يمين

(١) الفزالي : إحياء علوم الدين - ٤ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) أبو طالب الكشي : توت الغلو للصدر السابق صفحات ٢٤٢-٢٤٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٠ .

على المطلوب ، وللوهبة تبلغ غاية الأمل^(١) . (والفقه من صفة القلب ، وعلم العقل داخل في علم الظاهر^(٢) ، والعلم بالله داخل في اليقين كما روى في الخبر « اليقين الإيمان كله » . وقد قال الله : (وما يعقلها إلا المعلوم)^(٣) ، (فلولا تفرق من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين^(٤)) ، (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب^(٥)) ، ومقام الزهد نوعان^(٦) : (فمن كان الشيء موجوداً ، فالزهد فيه إخراجه . . . ، وخروج القلب منه ، ولا يصح الزهد مع بقاءه للنفس ، لأن ذلك دليل الرغبة فيه ، وهذا زهد الأغنياء ، وإن لم يكن موجوداً وكان العدم هو الحال ، فالزهد هو النبذة ، والرضا بالفقْد وهذا هو زهد الفقراء ، وكذلك القول في الزهد في ترك الهوى لا يصح إلا بعد الابتلاء به والقدرة عليه) . ألم تر أن إخوة يوسف هموا بالزهد فيه قلوبهم : (ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا^(٧)) ، ولم يسمهم الله زاهدين ، إلا حين خرج من أيديهم واعتاضوا منه سواء . حتى زهدتهم فيه ، فقال تعالى : (وشروه بشين ينجس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين^(٨)) . (وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد » وهو عدم الموجود على الاستصغار له ثم ينسى نفسه في هذه فيكون زاهداً . في زهد رغبته في مزهده . وبهذا بكل الزهد ، وهو أعز الأحوال في مقامات اليقين ، وهو الزهد في النفس لا الزهد من أجل النفس^(٩)) . (لقد كشفت قلوبنا بثلاثة أغضية قللت يكشف للعبد اليقين حتى ترتفع هذه الحجب الفرح بالموجود ، والحزن على اللغوب^(١٠) » والسرور بالمدح ، فإذا فرحت بالموجود فأنت حريص والحريص محروم وإذا حزنت

(١) ، (٢) ، أبو طالب المكي : قوت القلوب للمصدر السابق صفحات ٢٤٢ — ٢٤٥ .

(٣) آية ٤٣ من سورة التكموت رقم ٢٩ .

(٤) آية ٢٢ من سورة التوبة رقم ٩ .

(٥) آية ٣٧ من سورة ق رقم ٥٠ .

(٦) للمصدر السابق قوت القلوب .

(٧) آية ٨ من يوسف رقم ١٢ .

(٨) آية رقم ٢٠ من يوسف رقم ١٢ .

(٩) المصدر السابق قوت القلوب .

على الفقود فأتت ساخط والساخط معذب ، وإذا سررت بالمدح فأتت معجب والمعجب يحيط العمل ، والله يقول : (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ^(١)) وهذا الوصفان هما أتم حال الزهد (والصوفي لا يرى فضيلة في صورة فقر ولا في صورة غنى ، وإنما يرى الفضيلة فيما يوقفه الحق فيه ويدخل عليه . وقد يدخل في صورة سعة مباينة للفقر بإذن الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذ في السعة لمكان الإذن من الله فيه ، ولا يفسح في السعة والدخول فيها للصادقين إلا بعد أحكام علم الإذن ، وفي هذا مرآة للأقدام وباب دعوى للمدعين ، وما من حال يتحقق به صاحب الحال إلا وقد يحكيه راكب الحال (ليهاك من هلك . من بينة ، وبها من حى عن بينة ^(٢)) .

هذا مثال عن مقام الزهد ، فإذا سقنا مثالا آخر عن المحبة نجد أنه لا محبة دون معرفة فالمحبة عن جهل ليست محبة ، والمحبة متفاوتة ، والحب من شرط الإيمان . والإيمان عن جهل ليس إيمانا خالصا ، وإنما هو إيمان تقليدي ناقص لنقص المعرفة فيه . يقول الفزالي ^(٣) في معنى الآية : (والذين آمنوا أشد حبا لله) . هذا دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفاوت فيه . (ولامحبة دون معرفة) ، (وأول ما ينبغى أن يتحقق أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يجب الإنسان إلا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، ولما كان الحب تابعا للإدراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام للدركات خلاصة مقامات التصوف الإيجابي على وجه الإجمال ^(٤) :

(١) مقام التوبة : (وهو شعور بالخطيئة ، وتلم بالقلب ، واستغفار باللسان ، وترك بالجوارح وعزم أكيد على الإقلاع عنها وعدم التفكير فيها . . .

(١) آية ٢٣ من الحديد (٥٧) .

(٢) أبو حفص السهروردي : عوارف المعارف ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٣) الفزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

(٤) انظر في هذا الكلام وغيره من المقامات الأخرى للمكي : قوت القلوب ج ٢ ص ٦٥ ، ٦٦ ،

٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٦ . والطوسي : المعصم ص ٤٨ ، ٦٤ ، ٧١ .

(٢) مقام الورع : (وفيه يضع المرید نفسه لخدمة الإنسانية وعبادة الله ، والإعراض عن الدنيا وصرف الشهوات الجسمية بالتأمل في الله ..)

(٣) مقام للزهد : وهو ترك علائق الدنيا ، وعدم استغراب وقوع الأكدار فيها مادامت (فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعمتها) ، والعمل للآخرة ، والحرث لها في الدنيا (فلو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها) . ويجب أن نلتفت إلى أن ما قصده التصوف الإيجابي من ترك علائق الدنيا ليس دعوة إلى عدم العمل أو الإهمال في طلب الرزق ، فإن الدعوة إلى عدم الاكتراث بمعنى نفسه للزهد ليس معناه الإهمال ، وترك الواجبات والكفاح والسعي ، وإنما عدم الاكتراث النفساني هنا هو الثبات ، والتحرر من العبودية لغير الله ، وهذا من شأنه أن يقوى عوامل الصمود لمشاق الحياة ، ولهذا كان من علامات الزاهد الحقيقي ألا يفرح إذا ما أقبلت عليه الدنيا ، ولا يبأس إذا ما أدبرت عنه اقتداءً وتحقيقاً لقول الله إدراكا وعملا (لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) . ويمكننا أن نضع الإمام الساني أحمد بن حنبل في قائمة من حدّدوا لنا مقام الزهد حين قسمه إلى ثلاثة أقسام : زهد العوام وهو ترك الحرام ، وزهد الخواص وهو ترك الفضول من الحلال ، وزهد العارفين وهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى . وللزاهد في الدنيا علامتان كما يقول ابن عطاء الله السكندري : (علامة في فقدتها ، وعلامة في وجدها ، فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها ، والعلامة التي في فقدتها وجود الراحة منها ، فلا يثار شكر لنعمة الوجدان ، ووجود الراحة منها شكر لبُعْمة الفقدان) .

(٤) مقام الفقر : والفقر هنا هو الافتقار إلى الله كما جاء في قول الله (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد^(١)) ، (والله الغني وأنتم الفقراء^(٢)) .

(١) آية ١٥ من فاطر رقم ٣٥ .

(٢) آية ٢٨ من محمد رقم ٤٧ .

(٥) مقام الصبر : (ومقام الصبر أفضل من مقام الشكر لأن الصبر حال البلاء والشكر حال النعمة ، وحال البلاء أفضل لأنه على النفس أشق) (١) وأفضل منازل الطاعة الصبر عن المعصية ثم الصبر على الطاعة ، فإن الصالحين في المؤمنين قليل ، والصادقين في الصالحين قليل ، والصابرين في الصادقين قليل (٢) .

(٦) مقام التوكل : وهو ليس دعوة للكسل ، بل دعوة للعمل والتفويض المطلق لله ، وعلى وجه فلسفي كما فلسفه التصوف السني : التوكل هو التحرر من عبودية الركون إلى الأشياء ، والخضوع لحفاظ النفس البشرية ، وغاية التوكل صدق الإيمان بالله ، وفلسفته النفسية عدم التطلع في قلق على المستقبل ، وعدم الحزن على ما مضى ..

(٧) مقام الرضا : وهو منطقة الأمان النفسي والروحي ، وجعل القلب تحت حكم الله والأنس به ، والاعتماد عليه ، أو كما يقول الطوسي (٣) (الأنس يؤدي إلى الطمأنينة والطمأنينة تؤدي إلى المشاهدة ، والمشاهدة هي وصل بين رؤية القلوب ، ورؤية التيان تؤدي إلى اليقين ، واليقين هو ارتفاع الشك ، والتصديق بالشرع تصديقاً (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ..) .

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق في حب الله دخل في إزادة الحق ، وبين قولنا إذا استغرق حل الله فيه أو اتحد بالله — أدر كنا الفارق بين التصوف السني وغير السني ، وأدر كنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد أو الحلول . وإذا قلنا إن الله واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى في صور الخلق لما أراد أن يُعرف — أدر كنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد ، وبين دين وحدة الوجود ، واتسألنا مع الجنيد (٤) (ت ٢٩٧ هـ) (كيف يتصل مرز

(١) المصدر السابق الفوت القلوب ٢ ، ٧٨ ، ٨٨ .

(٢) الطوسي : الأم ٥٣ - ٧٤ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٦ .

لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير؟^(١)، ولقلنا مع الطومى^(٢) قد بغي الإنسان عن نفسه فيدخل في إرادة الحق ولكن الله لا يحل فيه .

ولكن كيف ادعى أصحاب النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام أن نظرياتهم من القرآن والسنة ؟ إنهم في الواقع — كما سنرى في إجمالنا هنا قبل تفصيلنا في مناقشة النظريات واحدة بعد أخرى — أولوا للواقف تحريماً لهذه النظريات ، وألصقوا هذه النظريات بالقرآن والسنة تحريفاً أو ضمناً ، لكي يجدوا لها سنداً ، وهم أولاً وأخيراً لم يبحثوها في القرآن تطوراً عن التصوف العادى إلى النظرة الفلسفية فيه ، بل جاءتهم من خارج البيئة القرآنية ، فأقبلوا يتلمسون لها كل دليل في تعسف ، فإذا لم يجدوا لجئوا إلى تفسير الوضوح القرآنى بالرمز ، ولجئوا إلى الأحاديث القدسية أو النبوية محرفة أو موضوعة لخدمة هذه النظريات للدخيلة كما سنرى . ولقد توقفوا طويلاً عند ليلة الوحي ، وليلة المعراج ، وقصة الخضر وموسى والعلم اللدنى ، وكلام الله لموسى ، فلما دخل التشيع وغلا غلوّه أتمدّ التصوف بكل زاده ، حتى حلت الولاية الصوفية محل النبوة ، بل زادت عنها فصارت جوهرها وحتى تحطمت الدائرة المغلقة فصار الوحي ممتداً ، وصارت الأرض في حاجة إلى أنبياء جدد أو أولياء ليستكملوا ما نقص في ولايه محمد وموسى عليها الصلاة والسلام كما أراد الحلاج وغير الحلاج . فإذا عدنا إلى الآيات التي لجئوا إليها في تدعيم مذهبهم في وحدة الوجود الذي خرجت بذوره عن مدرسة الحلاج وكان أصله القديم في الغنوص الشرقي القديم كما ذكرنا — وجدنا هذه الآيات : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد^(٣)) ، (هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(٤)) ، (فأينما تولّوا فثمّ وجه الله^(٥)) ، ورغم أن هذه الآيات — كما سنرى — لا تشير أية إشارة إلى هذه الوحدة الوجودية ، وإنما هي تفسير لنا على قدر معرفتنا

(١) الطومى : ٥ : المص ٣٨ .

(٢) آية ١٦ من سورة ق ٥٠ .

(٣) آية ٣ من سورة الحديد ٥٧ .

(٤) آية ١٥ من سورة البقرة ٢ .

السطحية لمعرفة الله ، فإنهم قد لجئوا إلى التشبيهات المادية وتمسكوا بها لتقوية ما أتوا به من نظريات دخيلة . ولا أدري كيف يمكن مزج المعاني التي تدل على التماسي بصفات المادة ، وكيف يتحد أو يتصل من لا شبه له ولا نظير بمن له شبه ونظير كما يقول الجنيد ؟ شيء آخر لجئوا إليه وقد جاء عن عبادتهم أنفسهم في اعتقادهم أنهم الامتداد المقدس للأنبياء أو جوهر النبوة كأولياء وأصفياء ، وهذا الشيء هو تمثيلهم واستكمالهم للموافك التي ادعوا عدم اكتمالها وكملها ، فعندما قرأوا : (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ^(١)) — عملوا على إعادة ممارسة هذه التجارب في أنفسهم ، وسعوا إلى السمو فوقها كافعل الحلاج وذلك عندما أكد أنه يستكمل رسالته ما توقف عنده محمد صلى الله عليه وسلم ، وما صبق عنده موسى عليه السلام ، فهولن يتوقف ولن يصبق . وربطوا مذهبهم في الاتحاد بالله بآية (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ^(٢)) . وقالوا : إن الله هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وإن العبد بمثابة القلم من الكاتب الذي يحركه ويمرر به يده فيكتب ما يشاء . فإذا ذكرنا أن الآية قد نزلت في حادثة معينة وفي غزوة من الغزوات بالذات ، وأنها لا تعبر عن المعنى المقصود من مذهب الاتحاد — أكدنا أن في منطق مذهبهم ودعوتهم تلك جبرية تؤدي إلى القول بفعل الله للقتل والشر سببانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً . .

وحين وصلتهم نظرية الحقيقة الكامنة : جوهر الوجود ، وحافظته وزايعته الممتدة الخالدة عبر الأنبياء والقديسين والأولياء والأقطاب التي أسموها الحقيقة المحمدية لجئوا إلى الآية القرآنية (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ^(٣)) . ولأشك أن الخطاب موجه للكفار في صراحة تامة ليسوقهم إلى الإيمان ، ولو كانت الآية موضحة عقيدة ما عن شيء يرتبط بالحقيقة الأزلية لكان الخطاب عاماً

(١) آية ٨ من سورة النجم ٥٣ .

(٢) آية ١٧ من الأفعال ٨ .

(٣) آية ٣٠ من سورة الأنبياء ٢١ .

وليس للكفار ، ثم إن ربط الحقيقة الحمديد بالله فيها مشاركة وتميزة لادات الله مهما حاول أصحاب النظريات دفاعهم عن التوحيد باسم مركب وحدة الوجود ، ودمغ توحيدنا الإسلامى بالشرك ، ووصف وحدتهم بالإيان والتوحيد الحقيقى ؛ لأن منطق مذهبهم يهدم كل المسئوليات الأخلاقية ، كما يهدم الشرائع كافة .

ولقد دار نقاش وجدل بين المستشرقين وغيرهم من المفكرين والصوفية حول أثر القرآن فى النظريات الصوفية . فالأستاذ كارا دى فو^(١) مثلاً ينسكرك أثر القرآن ويرى (أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع أن يجتذب الصوفية نحوه لأنه متعلق بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة) بينما يرى الأستاذ ماسينيون^(٢) ، ومعه الأستاذ مرجايوت (أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة وهذه البذور كنفيلة وحدها بتنميتها فى استقلال عن أى غذاء أجنبى) .

وفى كل هذه الآراء خطأ وصواب . أما ما وقع فيه « كارا دى فو » ، فهو نفيه الحنو الداخلى والروحى عن القرآن المحتشد بمعانى الآخرة المعبر عن رحمة الله التى وسعت كل شيء ، وادعائى إلى الحكمة والموعظة الحسنة بأساليبه للموضوعية ، وقصصه الواقعى عن الأنبياء وأقوامهم بشيراً ونذيراً وهدايا إلى التوحيد الخالص وحرث الدنيا لمزرعة الآخرة . ولكن مضمون رأى « كارا دى فو » البعيد هو أن هناك أثراً غير القرآن فى تطور النظر الصوفى ، وهذا هو معظم الصواب فى رأيه ، وإن لم يذكر أن القرآن قد أولت آياته لتخريج وتنويع هذه النظريات للنحرفة .

أما الخطأ الذى وقع فيه ماسينيون ومعه مرجايوت فهو تأكيد أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف بوجه عام . وأن هذه البذور نفسها كنفيلة بتنمية هذا التصوف وتطويره

(1) Carra de Vaux : Les penseurs de L'Islam. Paris 1921, III, p. 219—220

(2) L. Massignon : La passion d'Al—Hallaj. p. 480.

Mergoliouth : Early development of Mohammadanism. واقظ
p. 199—200.

إلى نظريات في استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وهذا خطأ آخر . وقد خلط الرأى أولاً بين الزهد والتصوف فرادف بينهما وهذا خطأ . ولم يكن ماسينيون أيضاً دقيقاً في تمبيره ، فإن القرآن لم يصرح بالزهد ككذب ، وإنما كان فيه معانى الزهد كسلوك لحث الآخرة في الدنيا . ولو قال هذا بدقة لكان في رده مصيباً بالنسبة للخطأ الذى وقع فيه كارادى ثور . أما انخطأ الآخر وهو أكبر ، فهو قوله إن هذه البذور نفسها كفيلة بتنمية هذا التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أى غذاء أجنبي ، وفي هذا تأكيد وتنمية للخطأ الأول . والواقع أن النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة ، وليس لها في القرآن أى نسب سوى التأويل المتعسف المتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن أو السنة ؛ بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق والتلفيق بينها وبين الآيات ، وادعوا في الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن في تناقض واضح . ولعل في رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور^(١) الصواب كل الصواب حين قال مشيراً إلى الزهد الإيجابي في الإسلام (ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد الزهد الهندي أو المسيحي أو الأنطوطيني إلى نطاق الساميين سيلاً) ، ففي هذا تأكيد لما رأيناه . وقد كان الأستاذ نيكلسون^(٢) ماضياً في دعوى أن في القرآن أساس التصوف عامة ولكنه عاد عام ١٩٢١ م فعدل رأيه مع جولد زيمر^(٣) في أن الزهد المتجاوب مع روح الإسلام يعتبر إسلامياً كقاعدة للتصوف الثمر للحياة ، وأكد^(٤) أننا إذا اعتبرنا المتصوفة من بين خواص دارسى القرآن ، فإننا لا يصح أن نعتبر التصوف كذهب عام نتيجة للدراسات القرآنية . وفي هذا صواب ولا شك بعد تناقض منه ومن غيره من المفكرين والمستشرقين ، وإن ظل نيكلسون على رأيه الخاطيء الذى يزعم فيه أن القرآن مضطرب على أساس دعواه أن اختلاف

(١) الدكتور إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ٦٦ .

(2) Nicholson : Mystics of Islam. p. 1-10 .

(٣) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٣ ، ٣٠٠ .

(4) Nicholson : Legacy of Islam. p. 212-213.

انقرب الإسلاميه جاء نتيجة حتمية لهذا الاضطراب ، ولا أدرى كيف لم يسمع ولم يقرأ
 الفکر الكبير الآیه الکريمة : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
 كَثِيرًا)^(١) والآیه الکريمة الأخرى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
 مِنْ أُمِّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ
 مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
 يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا)^(٢) . . .)

وكما لجأ الصوفية أصحاب الذنريات الخارجة إلى التأويل للمتصف للقرآن لدعم نظرياتهم
 لجئوا إلى وضع الأحاديث . .

ومن الأحاديث القدسية^(٣) التي يوردونها ويُرَدُّون إليها بعض مذهبهم الأثر
 الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف تخلقت
 الخلق في عرفوني . وهم يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في
 الحب الإلهي الذي هو عندهم للبدا الأول في خلق العالم . إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء
 معه ، وأحب أن يرى ذاته في شيء ، في غير ذاته ، فخلق الخلق وكان العالم بمثابة
 لمرآة المجولة التي فيها يرى ذاته ، وإنهم ليصلون بهذا إلى رأيهم في وحدة الوجود .
 ومن الأحاديث التي رأى البعض فيها شرحاً لقول سقراط (اعرف نفسك) ذلك الحديث
 الموضوع الذي يقول (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . وقد دعوا بهذا الحديث
 نظريتهم في المعرفة ، وقالوا إن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ؛ فقد تهيأ له أن يعرف
 ربه على أنه وجود . وتجولت لا إله إلا الله إلى قولهم لا موجود إلا الله ، حتى وصلوا
 بهذه النظرة في المعرفة نظرتهم في الوجود وقالوا بوحدة الوجود .

(١) آية ٨٢ سورة النساء - ٤ .

(٢) آية ٧ من آل عمران - ٣ .

(٣) انظر ابن خلدون ص ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٣٣٩ ، ٤٩٥ وانظر دائرة المعارف الإسلامية

ولما كان علم الكلام في وقت ظهور بذور النظريات الفلسفية في أوج نضوجه الفلسفي - كما فصلنا - فقد أسهم في تخليق النظريات الصوفية ، وتسرب الكثير من نظرياته إليها أمثال نظريات الذرّ والمصادفة ، تلك النظريات التي تصل إلى جعود خلود النفس ونكران روحانياتها ، والتي تخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية مما أدى ذلك إلى السقوط في الحلول وما تفرع عن الاتحاد والحلول إلى وحدة الوجود . . .

ولم يكديهل القرن الرابع الهجري حتى كانت الهلالية قد أثمرت ثمارها وفيوضاتها ، فظهرت نظريات السعادة أو الاتصال القارائية ، وظهرت معها نظريات الاتحاد ، والحلول . ثم ظهرت المدرسة الإشراقية جامعة بين مدرسة الفارابي ومدرسة الحلاج على أساس من الغنوص الشرقي القديم الممتزج بالأفلاطونية الحديثة ، حتى تجمعت النظريات في نظرية وحدة الوجود وتفرع عنها الكثير من النظريات أمثال وحدة الأديان ، والحقيقة الحمديدية ، والقطبية ، والإنسان الكامل . والحق الذي لا لبس فيه أن الزهد بمعناه الإسلامي كان سيتطور إلى التصوف الإيجابي لو لم توجد رهبانية انصارى أو رياضات الهند وغيرهم أو إشراقيات الأفلاطونية ، ولكن الحق الذي لا لبس فيه أيضاً أنه لولا الغنوص الشرقي والغربي لما ظهرت النظريات المنحرفة الفلسفية لدى التصوف السلي الذي كان لا بد له من رد فعل في التصوف الإيجابي .

البابُ الثاني

فلسفة التصوف — أ. م. م.

لاحظت فيما ذكره الشهرستاني^(١) عن الصفاتية ، ولقدسي^(٢) عن المشبهة ،
مولائى^(٣) والأسفراينى^(٤) ، والرازى^(٥) ، والمسقلانى^(٦) عن المقاتلية والكرامية ،
وما ذكرته دائرة المعارف الإسلامية^(٧) ، ودائرة معارف البستانى^(٨) عن الحشوية والسالية
ومدارس الحنابلة والشافعية عامة — لاحظت أربع نقط هامة :

الأولى : أن هذه المراجع حددت لى مكان التصوف السلى من التصوف السنى
التطور عنه .

الثانية : أن التطور السنى نما عبر الصراع الكلامى حول العقائد على يد المدرسة
الكلامية مدرسة عبد الله بن سعيد الكلابى (ت ٢٤٠ هـ) . وصاحبه الحارث المحاسبى
الصوفى السنى للتماز (٢٤٣ هـ) ومن جاء بعدهما فقد باشروا الكلام حول الصفات
الإلمية وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية أدت إلى ظهور مدرسة
الأشاعرة السنية الكلامية والصوفية التى بلغت غايتها لدى أبى الحسن الأشعرى
(ت ٣٢٤ هـ) والإمام الفزالى (٥٥٥ هـ) ومدرسته .

الثالثة : أن اختلاف الأساسى فى النهج بين التصوف السلى والتصوف السنى

-
- (١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٤٥ - ١٩٣ (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق محمد فتح الله بدران ،
القاهرة ١٩٤٧ .
(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ص ١٣٩ ، ١٤٨ ، ١٥٠ طبع باريس ج ٥ لسنة ١٩١٦ . مع
ترجمة فرنسية له .
(٣) للعللى (٣٣٧٧ هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تحقيق الشيخ زاهد الكوثورى ١٩٤٩ ،
٥٠ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ٧٢ .
(٤) الأسفراينى : التصير فى المدين ٩٩ ، ١٠٠ .
(٥) الرازى : اعتقادات غرق المسلمين وللمعركين ص ٦٧ تحقيق الدكتور على سامى النصار .
(٦) المسقلانى : تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٩ - ٢٨٥ طبع الهند ١٣٢٧ .
(٧) دائرة المعارف الإسلامية ج ٧ ، ٤٣٩ ج ١١ ، ٦٩ .
(٨) دائرة معارف البستانى ج ٣ ، ٤٨٧ ، وانتار أيضا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة
الدكتور محمد عبد الهامدى أبو زيد ٢٤٧٤ والفزالى : تنافى الفلاسفة ص ٦٨ ، ١٥ القاهرة ١٩٥٥ .
والصفدى : الفيت للنسجيم ج ٣ ، ٤٧٤ .

هو التأويل ، فالسلفية أساساً ينكرون التأويل قديماً ومحدثين بينما السنية يقرونه على أساس من العقل للتأدب بأدب الشرع .

الرابعة : لما كان الخلاف في أساس النهج بين التصوف السلفي والتصوف السني ، فقد كانت المعالم والنتائج مختلفة تمام الاختلاف . فالصوف السلفي يميل إلى التجسيم . ويخاطب الله خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعي ، بينما التصوف السني يعتمد عن التجسيم وينحو نحو البعد عن التشبيه . ونتيجة لهذا كان التصوف السلفي الذي أعانه الفلاس الشيعة في التجسيم والتشبيه مقدمة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة في الفلسفة الصوفية ، كما سنرى في الباب الرابع من كتابنا على التفصيل ، بينما كان التصوف السني الذي وصل إلى قمته لدى الغزالي السني هو الحارس الأمين على روح للنهج الإسلامي .

وأعود الآن إلى الكلام عن فلسفة التصوف السلفي من بداياته حتى نهاياته . ولما كانت البدايات كلامية خالصة فلا بد من عرض موجز لها نصل من ورائه لتفصيل نماذج هذا التصوف في مراحلها الثلاث لدى للدرسة المقارنة مع مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) ، ومع أبي عاصم خشيش (ت ٢٥٤ هـ) ، ومحمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) ، في مدرسة الكرامية ، وهذا في المرحلة الأولى . ولدى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) والإمام ابن حنبل (٢٤١ هـ) ثم السالمية مدرسة أبي عبد الله بن محمد بن أحمد بن سالم البصري (٢٩٧ هـ) ، وأتباعها الذين أداتوا وعَدَرُوا الخلاع في محنته ، ثم محمد بن الفضل البلخي (ت ٣١٩ هـ) وهذا في المرحلة الثانية . ولدى المروى الأنصاري (٤٨١ هـ) كنهاية للمرحلة الممتازة لفلسفة التصوف السلفي ، ثم موقف ابن تيمية كسلفي من تصوف سلفه .

ونعود الآن لنفصل في حدود البدايات كقدمات للدخول في تفصيل مراحل فلسفة التصوف السلفي حتى قمة نضوجها .

يقول الشهرستاني^(١) : (اعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات .

أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوفاً واحداً ، وكذلك يشبّهون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فتسميها صفات خبرية (جبرية) . ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يشبّونها سمي السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة ؛ وهذا معناه أيضاً أن السلفية يشبّهون الصفات الأزلية والخبرية . ويقول الشهرستاني : (وقد بالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات الحوادث ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل) . . (ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فوقهوا في التشبيه الصرف . . .) ويؤرخ الشهرستاني لهذا محدداً مصدر التشبيه أساساً عن اليهود ثم الشيعة ولو أنه لم يحدد تماماً غلاة الشيعة كما حدد القرائين اليهود فيقول : (وقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم ، بل في القرائين منهم إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك ، ثم الشيعة في هذه الشريعة . . . ولما ظهرت المعتزلة والتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن القول والتقصير ، ووقعت في التشبيه) . ويخرج بنا الشهرستاني إلى النقطة التي أشرنا إليها منذ قليل ، وهي أن الأوائل من السلف لم يترضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، وأن منهم (مالك بن أنس وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري ودาวود الأصفهاني ومن تابعهم) . ويصل بنا الشهرستاني إلى أن ذلك الامتداد تطور (حتى انتهى الزمان إلى أبي عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبي العباس القلانسي والخارث الحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأبدوا عقائد السلف بمجيج كلامية وبراهين أصولية ^(١)) . ورغم دقة الشهرستاني فقد ربط دون تمييز في التاريخ للقلانسي والحاسبي ، فالحاسبي معاصر مباشر للكلابي عاش معه ورآه وصاحبه لأن الكلابي توفي عام ٢٤٠ هـ ، والحاسبي توفي عام

٥٢٤٣هـ ، بينما القلانسي رغم أنه من صلب المدرسة السنية إلا أنه توفي عام ٣٥٥هـ . وهذا معناه أنه عاصر إمام أهل السنة الأشعري (ت ٣٢٤هـ) . شيء آخر لم يلتفت إليه الشهرستاني كؤرخ ، وبالتالي لم يلتفت إليه غيره من الباحثين في هذه النقطة ، وهو عدم التمييز بين الحاسبي كصوفي والحاسبي كمتكلم ، وعن سبب ثورة الإمام ابن حنبل على الحاسبي كمتكلم لا كصوفي . فالإمام ابن حنبل نفسه صوفي رغم ثورة خلفه المتأخر الإمام ابن تيمية على التصوف والصوفية وإمامهم منهم ، بل ويكاد ابن تيمية أن يكون منهم كما سنرى . وحين توقف السلفية عند النص في الصفات عامة حل الأشاعرة الموقف بأن الصفات أزلية له تعالى لا يقال هي هو ، ولا هي غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره . ومن هنا خالف أهل السنة كل الدوائر الحشوية المثبتة للصفات ، وخاصة في الكلام الإلهي الذي سبب محنة الإمام ابن حنبل في عصره للأمان ومشكلة خلق القرآن ، فلقد أسرف المثبتون للصفات من الحشوية في أمجأهم حتى قالوا : إن حروف القرآن وكلماته قديمة أيضاً .

لهم أن الشهرستاني يحدد قيام السلف برسالتهم بظهور (المعتزلة الذين توغلوا في الكلام ومخالفة السنة . . فأما أحمد بن حنبل ودواد الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف ، فحجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا تعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثله في الوهم ، فإنه خالقه ومقدره ^(١) . ويبدو لنا خلط يسبب لبساً وخطأ كبيراً وقع فيه الشهرستاني ، وهو ربطه بين الإمام مالك ومقاتل بن سليمان دون تمييز بينهما . وسنرى لدى حديثنا أن مقاتلاً بلغ في التجسيم حداً أنكره الجميع فقهاء وعلماء وأئمة .

ويعود بنا الشهرستاني فيروى عن القلاية من الشيعة والحشوية من أصحاب الحديث

أنهم صرحوا بالتشبيه ، وأجازوا على معبودهم الانتقال والصعود والنزول والاستقرار ولللامسة والمصافحة ، وأنه سبحانه يزورهم ويروونه ، حتى وصلوا إلى الحلول السافر وكان سندهم في هذا الشطط ظهور جبريل في صورة أعرابي ، وظهوره لدى مريم في صورة بشرى ، ونسبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : رأيت ربي في أحسن صورة ، ولموسى عليه السلام أنه قال : (شافته الله ^(١)) .

نصل من هذه الكلمة التمهيدية إلى أن إسراف المعتزلة في تمسكهم بمنطق العقل المتطرف ، وغلو السلفية في جودهم عند ظاهر وسطح النص كان مؤذناً بمذهب يخرج عن المعتزلة ليحد من تطرفه ، ويتصل بالسلف ليخرجهم ويخرج مذهبهم عن الجود ، وكان هذا هو اتجاه أهل السنة الأشاعرة ، الذين أكدوا من البداية (أن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية) ^(٢) . والأشعري وإن أكد أن العقل في وسعه أن يدرك الله ، إلا أن هذا العقل ليس إلا أداة للإدراك (أما الطريق للمعرفة الإلهية ، فهو الوحي) . وعلى الرغم من أن الأشعري هو باعث مذهب السنة فقد كان مثار حملات عنيفة من الحنابلة الذين كفروه بعضهم واستباحوا دمه مع أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام أحمد بن حنبل ^(٣) ، وكما حمل على الأشعري ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) فقد حمل أيضاً عليه ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) . لأن كليهما طأ في الأصول الظاهرية على العقائد ، وأخذ بظاهر القرآن والحديث ؛ وإن كان ابن تيمية قد اعتبر نفسه مجتهداً في المذاهب ، ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة أساتذته بغير تبصر وروية .

والواقع كما يقول السبكي ^(٤) ، أن الأشعري مقرر لمذاهب السلف ، مناضل عما كان عليه صحابة الرسول ، وليس خارجاً كما ظن السلفية المتقدمون والمتأخرون ، ولهذا يقول

(١) الشهرستاني: للال والحل للصدر السابق ص ٢٤٥ - ١٩٣ القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبي ريدة ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ وانظر المائتين من نفس الصحيفة .

(٤) طبقات الحنفية ج ٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ وانظر أيضاً ج ٢ ، ٢٥٩ .

السبكي (فالانتساب إليه إنما هو اعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيلاً في الدلائل يسمى أشعرياً . وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة^(١) . كما أكد الصفدي^(٢) في تاريخه لمذاهب الأئمة الأربعة بالنسبة للمنهج الكلامي العقائدي (أن الغالب في الحنابلة حشوية ، بينما الغالب في الحنفية معتزلة ، والغالب في الشافعية ، أشاعرة ، والغالب في المالكية قدرية (جبرية) .

(١) المصدر السابق لطبقات الشافعية .

(٢) الصفدي : الفيت المنسجم ج ٣ ص ٤٧ .

الفصل الأول

بدايات الطريق

إن البدايات لدى المدرسة القاتلية ، وهي تنتسب إلى المفسر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) . . . معاصر للإمام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) ، والإمام أبي حنيفة (١٥٠ هـ) ، والإمام مالك (١٧٩ هـ) ومقاتل بن سليمان من بلغ . قدم مرو وتزوج بأُم أبي عصمة نوح بن أبي مريم ، وكان حافظاً للتفسير لا يضبط الإسناد ، وكان يقضى وقته في الجامع فوقعت المصيبة بينه وبين جهم فوضع كل منهما كتاباً على الآخر ينقض^(١) عليه .

هذا ما يقوله الإمام الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر المسقلافي (٨٤٢ هـ) عن مقاتل في أول حديثه عنه . والمسقلافي يفصل آراء ، ماصريه وغير ماصريه فيه فيقول فيما يقول : (وقد ألّف مقاتل تفسيره في عهد الضجّاج بن مزاحم . ويقول أبو حنيفة (عنه وعن جهم) أنانا من الشرق رأيان خبيثان : جهم معطل ، ومقاتل مُشَبَّه . ويقول خارجة : لم أستحل دم يهودي ولا ذمي ، ولو قدرت على مقاتل بن سليمان في موضع لا يرانا فيه أحد لقتلته . ويقول للرزوي أحمد بن سيار . « مقاتل متهم ، متروك الحديث ، مهجور القول ، وكان يتكلم في الصفات بما لا يحل ذكره . ويقول عنه النسائي إنه كذاب والكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة . إبراهيم بن يحيى في المدينة . ومقاتل بخراسان ، ومحمد بن سميد المصلوب بالشام ، والواقدي ببغداد . ويقول ابن حبان إنه كان يأخذ من اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم ، وكان مشبهاً يشبه الله سبحانه بالخلق وهو يكذب مع ذلك . ومقاتل بن سليمان في رأي المقدسي^(٢) ينتمي

(١) المسقلافي : تهذيب التهذيب طبع الهند ، ١٣٢٧ هـ (٨٥٢) ، ١٠٠ ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ج ١ ، ١٣٥ ، ١٤٥ طبع باريس ١٩١٦ م .

إلى للرجة فضلا عن للشبهة ، ويؤيد رأى القلبي الشيرستاني^(١) . ومن هنا كان مقاتل — كما سنرى — أستاذ الكرامية للشبهة للرجة معا . يقول مقاتل (إن الإيمان : قول مجرد ، والنافذ : برىء) ويقول مقاتل فى نص آخر : (إن العاصى للؤمن بمذنب على الصراط فقط بلنح النار فيتألم ، ثم يدخل الجنة^(٢)) . ومقاتل هنا كما نعتقد أخذ مصدر هذا الرأى عن صديقه جهم الذى عاصره وجادله وخاصمه حتى فاه إلى « ترمذ^(٣) » بعد أن توقف جهم عند التعميل وتوقف مقاتل عند التجسيم والتشبيه ، وقد دخل هذا الرأى الجهمى المقاتلى فى رأى بشر المريسى الذى ردد القول بفناء النار ثم دخل هذا الرأى دوائر مدرسة ابن عربى (كما سنرى) فى صور مختلفة مختلفة .

يقول الشيخ زاهد السكوتى^(٤) : (ومن ظن أن مقاتلا بن سليمان للمفسر غير مقاتل ابن سليمان المجسم القائل باللحم والدم فى كتب النحل يكون مصابا بالحلوف فىرى الواحد اثنين غالطا غلطتين) . وقد أكد السكوتى فى عرضه لتفسير مقاتل كفسر مجسم مشبه أنه صاحب الرأى القائل برؤية الله فى الآخرة لا فى الدنيا . يقول مقاتل : فما قول الله لموسى : « لَنْ تَرَانِي^(٥) . . » فعنه يعنى فى الدنيا ، فأما فى الجنة فإن موسى نوعيه يرونه فى الجنة معاينة . وقوله : « لَا تَذَرِكُهُ الْأَبْصَارُ^(٦) » يعنى لا يراه الخلق فى الدنيا . أما فى الآخرة فالرؤية مؤكدة بدليل قوله : « وَجُوهٌ يُؤْنِسُ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً^(٧) . . » وأما قوله : « وَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ . . »

(١) الشيرستاني : المثل والنحل ص ١٠٥ ، طبع أوروبا . وانظر أيضا تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٥٢ وطبع القاهرة (١٤٥٠ ، ١٩٣) .

(٢) المصدر السابق للشيرستاني .

(٣) تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك) ج ٧ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ج ٩ ص ٤٧ ،

٤٣ وانظر السكالي لابن الأثير ج ١ ص ١٢٧ . وانظر الدكتور على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٨٧ وما بعدها .

(٤) المطلب : التنبيه تحقيق الشيخ السكوتى ص ٦٣ ، ٧٢ .

(٥) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٦) آية ١٠٣ من الأنعام .

(٧) آية ٢٢ ، ٢٣ من القيامة .

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى^(١) . . . » فعناه ما مال بصر محمد عند رؤية ربه حين رآه نظراً إليه في جنة المأوى؛ وما ظلم كما قال موسى : « تَبْتُ لِمِثْلِكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ^(٢) » .

وكا يؤكد مقاتل أن الرؤية المينية في الآخرة لا في الدنيا، فهو يؤكد أيضاً التسكلم من وراء حجاب في الدنيا، وعكس ذلك في الآخرة. ومقاتل يعتمد على التأويل القرآني. في قول الله سبحانه (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ^(٣))، (فقد كلم الله موسى من وراء حجاب، وأما في الآخرة فإنه يقف البار والفاجر على ربه يكلمونه من وراء حجاب، وذلك يوم القيامة، فإذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار، فإنه يكلم أهل الجنة ولا يكلم الكفار، بدليل (ولا يكلمهم الله)^(٤)، يعنى بعد الحساب (ولا ينظر إليهم بعد الحساب . . .) وقد أثرت هذه النظرة في الأفق السلفي عامة عند من يؤيدون الرؤية في الآخرة فقط، أو في الآخرة والدنيا على السواء .

ونظرة مقاتل الصوفية تتضح في شرحه لقول الله تعالى (إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ حِفْظٌ)^(٥)، فهو يرى أن المصطفين الأخيار مستثنون فليس لإبليس عليهم سلطان. والله لن ينسأهم كما ينسى الكافرين (إِنَّا نَسِينَاكُمْ^(٦))، (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ^(٧)) .

ولكن كيف أخذت المقاتلية نظرياتها في التجسيم والتشبيه عن اليهود والنصارى كما تجمع كل المصادر التي ذكرناها؟ يقول الذهبي^(٨) : إنه كان يأخذ من اليهود

(١) الآيات ١-١٧ من النجم .

(٢) آية ١٤٣ من الأعراف .

(٣) آية ٥٩ من الشعراء .

(٤) آية ٧٧ من آل عمران .

(٥) آية ٤٧ من الحجر .

(٦) آية ١٤ من السجدة .

(٧) آية ٦٧ من التوبة .

(٨) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٧ .

والنصارى من علم القرآن الذى يوافقهم . . . فإذا عدنا إلى النصوص التى توافقهم
وتوافق مقاتل معهم ، فإننا نعود إلى موسى فى القرآن وبني إسرائيل فى القرآن
أيضاً . . . يقول القرآن الكريم : (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ
جَهْرَةً فَأَخَذَتْ لِكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ)^(١) . آية أخرى تقول : (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي
إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ ، فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَمُكِّفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا
كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)^(٢) ، « وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ مِجَالًا جَسَدًا لَهُ
خَوَارِ . أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ »^(٣) .
فإذا انتقلنا معهم لدى عيسى نجدهم يتسائلون : « هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا
مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ . . . »^(٤) . فإذا عدنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نجد القرآن يخاطبه فى
نفس المقام عن بني إسرائيل وأمثالهم : « يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنْزِلَ إِلَيْهِمْ
كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً . . . »^(٥) .

من هذه النصوص القرآنية الواضحة نجد مدخل آراء القائلية ، فإذا راجعنا الأحاديث
للوضوعة ، ومعظمها لإسرائيليات نجد منها^(٦) (إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين
حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش ، حتى يجلسه معه على العرش ،
حتى يحس كنفه) . حديث آخر رواه مقاتل نفسه كسند عن ابن مسعود أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه يثبط كما يثبط الرجل
الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السماوات والأرض^(٧) . فإذا قارنا هذا وذاك

(١) آية ٥٥ من البقرة . (٢) آية ١٢٨ من الأعراف .

(٣) آية ١٤٨ من الأعراف .

(٤) آيتى ١١٢ ، ١١٣ من المائدة .

(٥) آية ١٥٣ من النساء .

(٦) الملطى : الثانية ص ١٠٠ وانظر ابن عساكر مقدمة تبين كذب القنرى فيها لحب إلى أبى الحسن
الأشعري ص ١٢ تحقيق الشيخ الكوثرى . وانظر الاسفرايى النبصر ، ١٠٦ وانظر المقدسى البدء
والنارخ ج ٥ ص ١٣٩ .

(٧) المصدر السابق للملطى والاسفرايى وابن عساكر تحقيق الشيخ الكوثرى .

بمفهوم نقائلية للآيات والأحاديث الإسرائيلية لا نجد غرابة فيما ذكره ابن تيمية فيما بعد وهو يشبه نزول الله كنزوله (ابن تيمية) من منبره هكذا . . فإذا عدنا إلى السبئية ، وتلاميذهم غلاة الشيعة الذين قالوا بألوهية علي والأئمة ، وربطنا أثر هذا وذاك في الغلو السلفي وصلنا إلى نتيجة هامة هي أن الغلو الشيخي السني والغلو السلفي معاً تعاونتا على دعم النظريات الفلسفية لدى التصوف المنحرف في آفاق الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وما يرتبط بها من نظريات . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن التشيع المعتدل تعاون مع أهل السنة الثاثرين على تطرف المعتزلة العقلي على دعم التصوف السني وفلسفته في حدود النهج الإسلامي . ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف السلفي من التصوف السني، كما يحدد تطور هذا وذاك نحو الخروج أو التمسك بالنهج الإسلامي لا كتحديد ابن تيمية الذي ربط الحلول بالجمعية^(١) .

فإذا تتبعنا المدرسة النقائلية في امتدادها نجد أبا عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤هـ) ثم محمد بن كرام (ت ٣٥٥هـ) . أما أبو عاصم^(٢) فقد أكد في امتداد للذهب أن من أنكر العرش فقد كفر . (ومن كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع ، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع) . وخشيش بن الحشوية الذين قربهم الخليفة المتوكل بمدرفم الحنة عن الخطابة في مشكلة القول بخلق القرآن ، وقد تطورت المدرسة الحشوية عن مدرسة مقاتل ، فذكرت أن عملة العرش أربع أملاك (لكل واحد منهم أربع وجوه وجه نور ووجه نسمة ووجه إنسان ، ولكل واحد أربعة أجنحة) . ويؤكد الشيخ الكوثري^(٣) أن أبا عاصم (عن لا شأن له في علم أصول الدين ، والمثلثي تابعه وتابع مثل مقاتل بن سليمان) . وقد بلغت الجراءة بأبي عاصم أنه يروي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم دون أي سند

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ١٠٤ ، وانظر الدكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي ط ٢ ص ٢١٨ .

(٢) للملطي : التنبيه ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق للملطي ، تحقيق وتعليق الكوثري .

سوى مثل قوله (جادت الآثار بأن الله عز وجل فى السماء دون الأرض) مثلا) وقد هاجم أبو عاصم^(١) الجهمية والمبغضة كما هاجمهم ابن تيمية فى إنكارهم أن الله ينزل إلى السماء الدنيا فى النصف من شعبان ذلك النزول الذى شبهه ابن تيمية بنزوله هكذا من منبر المسجد . والحجيب فى هذا أن من يقرر المهبوط فإنه يقرر الصعود . ولا ندرى كيف وصل الإمام العاقل ابن تيمية إلى هذا الحد من الشطط وهو المجتهد السلفى العظيم !!! وقد سخر الشيخ الكوثرى^(٢) من الحديث الذى رواه أبو عاصم (إذا خرب أحدكم فليجنب الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته . .) ويقول الشيخ الكوثرى « أى على صورة المصروب !!! » أما محمد بن كرام (ت ٢٥٥ هـ) فهو الامتداد الأوضح للمقاتلية . وقد جاء ابن كرام بعد مقاتل بقرن وخمس سنوات ، وحين أسكر الجهمية حدوث الحوادث فى ذات الله جاء الكرامية بعكس ذلك .

يقول البستانى^(٣) فى دائرة معارفه « ابن كرام أبو عبد الله محمد بن كرام . . . مبتدع من أبناء القرن الثالث الهجرى إمام الكرامية . ولد فى سجستان ، وحبس إلى مكة ، ثم ورد نيسابور ولما ظهرت بدعته حبسه طاهر بن عبد الله ثم تخلص فترك نيسابور ورحل إلى الشام ، وكانت له عودة فحبسه محمد بن طاهر ، وأخيراً هاجر إلى القدس عام ٢٥١ هـ واستقر بها حتى مات ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م . ويقول الأسفراينى^(٤) : (وجلة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية وطرائقية وإسحاقية) . ويعد الأسفراينى جميعهم فرقة واحدة (إذ لا يكفر بعضهم بعضاً وزعيمهم محمد بن كرام كان له فى خراسان من الأتباع الزهاد ما يزيد على عشرين ألفاً ، وكان له مثل ذلك فى فلسطين) . وقد وضع الرازى أنهم^(٥) « يتشابهون جميعاً فى اعتقادهم أن الله جسم وجوهر وعمل للحوادث ، ويثبتون له جهة

(١) ، (٢) المصدر السابق للمعلى تحقيق وتعليق الكوثرى .

(٣) البستانى : دائرة المعارف ج ٣ ص ٤٧٨ .

(٤) الأسفراينى . التبيين ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

(٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين تحقيق الدكتور على سالى النشار ص ٦٧ وانظر الدكتور

النشار : نشأة الفكر الفلسفى ط ٢ ص ١٩٦ .

ومكاناً) . ويقول الرازى عن بن كرام (إلا أن كلامه فى غاية الركاقة والسقوط) .
ونجد فى أفاض فيه الرازى والاسفرايينى عن الكرامية أنهم يرون كأستاذهم أن الله
جسم له حد واحد من الجانب الذى ينهى إلى العرش) (وهو فى هذا يعضى وراء الثنوية
فى أن معبودهم نور متناه من الجانب الذى إلى الظلام ، وسرى أثر ذلك فى المدرسة الإشراقية .
ومن آرائهم أنه محل للحوادث (تحدث فى ذاته أقواله وإرادته وإدراكه) (ومن بدعهم
قولهم إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول أن لا إله إلا الله ، ولكن القول الذى صدر
عن ذرية آدم فى العهد القديم) .

ويظهر من تطور آراء الكرامية أنهم الأساس فى عدم إغلاق باب الوحي على
الأولياء كما سرى لدى مدرسة الحلاج وابن عربى ، فالكرامية يقولون « إن النبوة
والرسالة عرضان حالان فى الرسول والنبي) ، (والنبوة ليست هى المعجزة ولا الوحي
ولا المعصمة) ، ويضلون فى النهاية إلى أن (من حصل فيه ذلك وجب على الله أن يرسله
إلى الخلق) .

وقد هاجم الإنفام الغزالي مذهب الكرامية كذهب فلسفى باطل حين قال : (ليعلم
أن المقصود تخييرهم من محسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم تقية عن التناقض
ينبىأ نهاقتهم فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية^(١)) . ولا شك
أن ربط مذهب المعتزلة من جانب ، ومذهب الكرامية من جانب آخر فى هجوم الغزالي
يحدد لنا فيما يحدد جانب التطرف فى هذا وذاك ، كما يحدد لنا الاتجاه السنى من وراء ذلك .
أما مناقشة الغزالي للكرامية فقد كلفت بصدد مسألة (استحالة عدم العالم وقول الكرامية
إن الإعدام موجود يحدده فى ذاته) .

وقد عقد الشهرستانى^(٢) مقارنة بين الكرامية وغيرهم من الفرق انتهى بها إلى

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة من ٦٨ ، ١١٥ دار المآثر بالقاهرة ١٩٥٥ ، ذخائر العرب رقم ١٥
تحقيق الدكتور سليمان دنيا . سواظر أيضاً : دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهادى
أبو ريدة من ٢٤٢ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل من ١٨٠ القاهرة ١٩٤٧ .

أن الكرامية من الصفاتية التي تنتهى إلى التجسيم والتشبيه ، وإن أنسبت هذه الفرقة
هى وصاحبها محمد بن كرام إلى أهل السنة ، بينما فرقهم جميعها (لا تصدر عن علماء
معتبرين ، بل سفهاء أغنام جاهلين) . كما ذكر الشهرستانى توكيداً للإسفرابيين^(١)
أن كتاب ابن كرام عذاب القبر مصدر هام لنظرياتهم .

والجديد الذى أضافه الشهرستانى هو أن ابن الهيصم وأتباعه الهيصمية فى مدرسة الكرامية
قد اجتهدوا (فى إرمام مقالة بن كرام فى كل مسألة ، حتى ردها من المحال الفاحش إلى
نوع يفهم فيما بين العقلاء) . وذلك أن الهيصم حاول تجريد المكاتبة والفوقية والاستواء
فكان أقرب إلى الأشاعرة منه إلى الكرامية . وفى هذا تأكيد للرأى السنى إزاء
الاتجاه السابق .

(١) الإسفرابيين : التجميع المصدر السابق من ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

الفصل الثاني

متوسطات الطريق

إن أول من تلقاه في متوسطات الطريق هو الإمام مالك رضى الله عنه (ت ١٧٩هـ) .. ولا شك أن ما أثاره مقاتل (ت ١٥٠هـ) ومدرسته في مشكلات الصفات جعل الإمام مالكا يملن توقفه الشهير حين سئل عن معنى ^(١) قول الله سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » . يقول الشمراني (وسئل الإمام مالك عن معنى قول الله : « الرحمن على العرش استوى » ففرق ، وأطرق وصار ينسكت بعود في يده ، ثم رفع رأسه وقال : « الكيف منه غير معقول ، والاستواء منه غير محمول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) ، وسنرى أثر هذا الرأي في منهج التوقف لدى الإمام ابن حنبل (ت ٢٤١هـ) بعد الإمام مالك .

والإمام مالك فقيه عالم بتصوف ، يرى أن (من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ^(٢)) ، ويرى أن العلم (ليس بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضيئه الله تعالى في القلب) ^(٣) . وهذان الرأيان يؤكدان شيئاً جديداً يقرب الإمام الساني العظيم من المجال السني من ناحيتين قد تبدوان متناقضتين في الظاهر . أما الناحية الأولى فهي ضرورة التفقه قبل التصوف خشية التزندق ، وأما الناحية الثانية فهي إيمانه بأن الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد ، ولما كان الإمام مالك حريصاً على ربط الناحية الثانية بالأولى فهو يجمع

(١) الشمراني : طبقات الشعرائي ص ١ ، ٥٧ .

(٢) ابن خلدون : شفاء السائل تهذيب للسائل المقدمة (موسم) للأستاذ محمد بن تايوت الطنجي .

وانظر أيضاً الشيخ زروق القاسي : قواعد التصوف ص ٣ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ص ١ ، ١٩٢ وانظر ابن العماد : الشذرات ص ١ ، ٢١٠ وانظر أمين الحولي ، مالك ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

ويصل بينهما في قوله : (الحكمة هي الفقه في دين الله ، وهي أمر يدخله الله القلوب) ،
والحكمة هي في رأيه أيضاً (طاعة الله ، والاتباع لها ، والفقه في الدين والعلم^(١) به) .
وقد عاش مالك ماراً كإمام فقيه متصوف . ونظراته الصوفية تصل بين التقوى والعلم
برباط إشرافي أساسه القرآن لا النظر المليني البعيد أو القريب ، فالإمام مالك يؤكد
في نظراته معنى الآية الكريمة (واتقوا الله ويُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ)^(٢) ؛ في الوقت الذي يسكر
فيه التأويل كإمام سلفي ، حيث يقول : (إنما أهلك الناس تأويل مالا يملون) ، وفي
الوقت الذي يحدد فيه خطورة مركز العلماء والمفتين في العلم حيث يقول : (بلغني أن
العلماء يستأثرون يوم القيامة مما يسأل عنه الأنبياء^(٣)) .

يقول أستاذنا أمين الخولي^(٤) « إن الوصل بين التقوى والعلم ، وبين الخلق تأييد
للإشراقية عنده » . ويقول : (ومع ما نعرف من أن بيئة الحجاز لم تكن ذات حظ
يذكر من النشاط الفلسفي الذي كان العراق أوفر فيه حظاً ، فإننا نفترض أن شيئاً من
هذه التيارات يتراعى إلى الحجاز وغيره بفعل المدوى التي لا بد منها مهما تكن
بطيئة) . ولا شك أن فيما ذكره أستاذنا أمين الخولي صحيح ، وإن أغفل أثر الإمام
جعفر الصادق في هذه الناحية بالذات رغم أنه ذكر أنه تأثر به .

ونضيف إلى هذا أن إشرافية « مالك ليست مذهباً فلسفياً جاء عن مذهب الإشراف
المعروف ، فهذا أمر بعيد كل البعد عن الإمام مالك ، وإن كان فيه من بذور المعرفة
الإشرافية الأساس على منهج سلفي سني معاً . وقد يبدو متناقضاً أن يكون الإمام مالك
في هذا سلفياً سنياً ، ولكن الواقع أنه لا تناقض لديه فهو في سلفيته لا يحب الجدل

(١) المصدر السابق لأمين الخولي ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

(٢) آية ٢٨٢ من البقرة .

(٣) المصدر السابق للشعراني طبقات ١ ، ٥٧ وانظر طبقات السلمي ص ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٦٦ ، ٣٣٧ ، ٤٠٩ ، ٤٦٣ .

(٤) أمين الخولي (ت ١٩٦٦) المصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ .

والغلبة في الرأي ، فقد رفض أن يتبادل النقاش مع رجل دعاه إلى ذلك واشترط عليه أن من غلب صاحبه اتبعه ، فقال له مالك : إن الله قد بعث محمداً بدين واحد ، وأراك تتنقل ، فهو هنا يرى أن الجدل في العلم يذهب بنور العلم من القلوب ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر النظر العقلي في الرويات ، ويرى أنه بشر يخطئ ويصيب ، ومن هنا كانت (إشرافية مالك تمازجها عقلية ، وعقليته تقودها إشرافية^(١)) ، في الوقت الذي كان ينكر فيه الكلام إلا فيما تحته عمل « كما يقول » مع التوقف عند الأمور التي يكون التسليم بها واجباً من واجبات الإيمان ، ويكون التساؤل فيها بدعاً ومنكراً من من القول والفهم . وهذا وذلك ترك أثره ولا شك لدى خلفه الإمام أحمد بن حنبل . (ت ٨٢٤١) .

وأحمد بن حنبل عربي من بني شيبان بصرى عراقى . أول ما يلفت نظرنا في نظريته الفقهية الصوفية تكراره المتصل لقوله : (إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق^(٢)) ، وقوله : (رأيت رب العزة في المنام فقلت يارب ما أفضل ما تقرب به المتقربون إليك ، فقال بكلامي يا أحمد ، قبلت بفهم أو بغير فهم ، فقال بفهم وبغير فهم^(٣)) . ولا شك أن إيمان ابن حنبل بأن العلم من فوق ، وبفهم وبغير فهم يعطينا فهمه الصوفى الذوقى ، كما يعطينا مارآه في المنام من حوار مع الله منهجه السلفى في الرؤية الإلهية ، فإذا تتبعنا^(٤) حياته نجده قد طلب الحديث في مطلع شبابه ومستهل شبابه في العراق والشام والحجاز ، ثم بدأ رحلاته وبدأ دراسة فقه الشافعى ، ثم تلقى في بغداد عند ماجاء الشافعى إليها ، حتى كان الشافعى يُعَوَّلُ عليه في معرفة صحة الأحاديث . وقد حج ابن حنبل خمس حجرات منها ثلاث حجرات أخذ طريقها راجلاً ، ولم ينضب نفسه للفتوى إلا بعد أن باع الأربعين . . . وابن حنبل

(١) أمين الخولى : للصدر السابق له ص ٣١٢ ، ٣١٥ وانظر الزواوى : مناقب مالك ص ١٠ .

(٢) ابن الجوزى : المناقب ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٣) طبقات القمراى ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤) تاريخ ابن كثير ١٠ ، ٣٢٧ وانظر المناقب لابن الجوزى ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر حلية الأولياء

هو صاحب الحجة الشهيرة التي أثارها للآمون عندما دعا رسمياً الفقهاء والعلماء للقول بخلق القرآن بريادة المعتزلة ، وقد وقف ابن حنبل موقف الاستشهاد في تمسكه برأيه رغم ما ناله من عذاب ، وهو موقف لا يقفه إلا من بلغ في صدق الإيمان غايته ، وحسب ابن حنبل شجاعة أنه أدخل على الخليفة أيام الآمون وضرب عنق اثنين أمامه لإرهابه ، ولكن الإمام ابن حنبل وسط هذا المنظر المروع سأل أحد صحابه من تلاميذ الشافعي (أى شىء تحفظ عن الشافعي في السج على الخفين) ، وقد أثار تساؤله وعدم مهالاته فزع الخليفة ، حتى إن خصمه الأول أحمد بن داود قال للخليفة والحاضرين : (انظروا رجلاً يقدم لضرب عنقه فيناظر في الفقه . . . (١)) . وتنسك ابن حنبل في صدقه زاد من ثقته في الله . وأضفى زهده عليه صفات العفو والرحمة والتسامح والتواضع ، حتى خلت نفسه رغم ما ناله من ذنبايا الأمور ونزعات الحقد والانتقام ، فقد عاش كما يقول ابن الجوزي (٢) (متصل التواضع تلود السكينة والوقار ، لا يتكلم حتى يسأل دون غرور أو زهو ، أو ذكر رأى ينسب إليه خاصة) . وزهد ابن حنبل لم يكن سلبياً فقد عاش لا يأكل ولا يطعم إلا من كسب بده ، وكان أساس زهده ترك الحرام وطلب الحلال والبعد عن حى أية شبهة . يمكن أن تنال من نزاهة النفس . وكان يرى أن الزهد الصادق هو الذى يرقى النفوس ، ويلين القلوب ، ويزيل عنها غشاوات الغرور والمجب . وقد أصر ابن حنبل على البعد المطلق عن ميادين الجدل الكلامي ، ولذلك كان أساس مذهب السلفي التفويض المطلق أيضاً في كل ما قال الله من نفسه وذاته وصفاته وأفعاله وأن يقول لتلاميذه دائماً في كل مناسبة (٣) : (إنما الأمر في التسليم والانتهاى إلى ما في كتاب الله . . لا تمد ذلك . ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلس مع مبتدع ليورد عليه بعض ما يابس عليه في دينه) . وسنرى في حديثنا عن المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) المعاصر لابن حنبل ،

(١) حلية الأولياء للصدر السابق ص ٩ ، ١٨٦ :

(٢) ابن الجوزي : للتائب ص ١٢٣ .

(٣) مقدمة للسند : ص ٨٥ وانظر حلية الأولياء ص ٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ .

والذى كان طالباً متعلماً صوفياً سنياً — سئى كيف أن ابن حنبل رغم تقديره لمكانته العلمية دعا أصحابه إلى هجران نجاله لأنه كان يناقش ويجادل فى العقائد . والإمام ابن حنبل فى هذا أقرب إلى الإمام مالك ، وعلى العكس كان منهج أبى حنيفة الذى كان يسعى علم الكلام بالفقه الأكبر ، وكذلك كان الشافعى عند الضرورة ، ولهذا اضطرت تلميذ المدرسة السلفية الأكبر الإمام ابن تيمية أن يناقش ويواجه كل الأجواء الكلامية والفقهية والصوفية كما سئى .

وقد كان توقف الإمام ابن حنبل عن الجدل الكلامى ، وتوكيده للتفويض المطلق والتسليم الكامل لكل ماورد فى القرآن والحديث عن الله من صفات وأفعال — كان هذا «التوقف طريقاً» لمؤآراء القائلية لدى الكرامية (محمد بن كرام ت ٣٥٥ هـ) المعاصرين لابن حنبل . ومن هنا نجد أن الكرامية لم يأخذوا عن ابن حنبل مثل ما أخذوا عن مقاتل (ت ١٥٠ هـ) ، وإن تشابه الجميع فى إثبات الصفات . فإذا بحثنا عن الامتداد السلفى فى متوسطات الطريق بعد الإمام ابن حنبل فإننا نجد المدرسة السالية^(١) أتباع أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم البصرى (ت ٢٩٧ هـ) ، وهو تلميذ سهل التستري (ت ٢٨٣ هـ) . وقد أكد الشهرستانى^(٢) أن المدرسة السالية (ترتبط بأسماء نفر من أولئك الذى وصموا أنفسهم بهذه الشنع « التجسيم والتشبيه » ينتسبوا إلى الكرامية أو إلى الشيعة ومنهم السالية) .

والشهرستانى^(٣) يصلهم بالخشوية ، والخشوية بتسكين الشين وفتحها أو أهل الخشوة لقب تحقير أطلق على أولئك الفريق من أصحاب الحديث الذين اعتقدوا فى صحة الأحاديث المرفوعة فى التجسيم من غير قده ، بل فضلوا على غيرها وأخذوها بظاهر لفظها . ولا شك

(١) السلى : طبقات السلى من ٢٠٨ .

(٢) الشهرستانى : للال والنحل (كيورتن من ٧٧) . وانظر دائرة المعارف الإسلامية جلد ٧ /

٣٤٩ ، وانظر أيضاً دائرة المعارف الإسلامية ، جلد ١١ / ٦٩ .

(٣) الشهرستانى : المصدر السابق .

أن السالية يقفون موقفاً متناقضاً ، فهم كامتداد سلفي يشذون عن الاتجاه الحنبلي . وكثير من الحنابلة كأبي يعلى القراء^(١) (ت ٤٥٨ هـ) قد هاجموا السالية وخاصة في آرائهم الكلامية التي وصلتنا عن الحنابلة .

والأصول الكبرى للسالية^(٢): (١) إن الله لم يزل خالقاً ، وفعله القديم يجعله موجوداً في كل مكان ، وخصوصاً على لسان كل قارئ للقرآن : وهذا الرأي ولا شك يفضي إلى الحلول . ولهذا كان أتباع المدرسة السالية من الذين عذروا الخلاص رغم إدانتهم له لبوحه في محنته . (٢) إن الله مشيئة غير حادثة بها تقع مغاضى الخلوقات من غير أن يريد منهم المعصية . (٣) إن العمل بالشرع يتم بمجهود إرادى ، وهو أهل للإكتساب مقابل الروح السلبية لدى الكرامية . (٤) الاتحاد بالله كما يقول الصوفية .

وترى دائرة المعارف الإسلامية أن أبا طالب المكي صاحب قوت القلوب (ت ٣٨٠ هـ) من هذه المدرسة السالية^(٣) . وموقف السالية الصوفى أقرب إلى السلبية ، فهو يدعو إلى أن من أطاق التوكل (فالكسب غير مباح له إلا كسب معاونة اعتماداً عليه ، ومن ضدف عن حال التوكل أبيع له طلب المعاش)^(٤) . ولا شك أن في هذا نكوصاً واختلافاً عن الاتجاه السلفى والسنى معاً . فإذا مضينا في متوسطات الطريق السلفى نجد بعد السالية فترة جديدة ممتازة في المدرسة السلفية الصوفية لدى محمد بن الفضل البلخى (ت ٣١٩ هـ) . والبلخى يعتبر مقدمة ممتازة لفلسفة النهروى الأنصارى (٤٨١ هـ) الذى هوقة فلسفة التصوف السلفى .

(١) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١٦ / ٦٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١١ / ٦٩ وانظر دائرة المعارف مجلد ٧ / ٣٤٩ .

(٣) المصدر السابق لدائرة المعارف م ١١ / ٦٩ .

(٤) طبقات السلفى ٢٠٨ ، ٢١٦ وانظر أيضاً ١٠٣ ، ١٧٠ ، ٢٤٦ ، ٣٤٠ ، ٥٠١ وانظر

أيضاً طبقات الصمرانى ج ١ ، ١٠٦ ، والرسالة التشريعية ص ٢١ وصفة الصفة ج ٤ ، ١٣٨ .

وكل مراجع الطبقات تؤكد أن البلخي طرد من بلخ لأنه كان يجرى آيات الصفات وأخبارها على ظاهرها بلا تأويل . ولما أرادوا إخراجه قال لا أخرج إلا إن جعلتم في عنق حبلًا ، ومررتم في أسواق البلد ، وقلتم هذا مبتدع نريد أن نخرجه من بلدنا ، ففعلوا وأخرجوه . فالتفت إليهم وقال يا أهل بلخ نزع الله من قلوبكم معرفته ..

والعلوم عند البلخي^(١) ثلاثة (علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله . فالعلم بالله معرفة صفاته ونعمته ، والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال والحرام والأمر والنهي (في الأحكام) ، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق) . والبلخي بمحبة من يقطع الأودية والقفار والمفاوز ، ليصل إلى بيت الله لأن فيه آثار أنبيائه ، ويقتاد مشيراً إلى المعرفة القلبية (كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه ؟) . (من ذاق حلاوة المقاملة أنس بها ، ومن عرف الله اكتفى به) . والبلخي في تحديده ، وربطه بين العلم والعمل ، وتمييزه بين من يعمل بما لا يعلم ، ومن لا يعمل بما يعلم ، ومن يمنع العلم والحمد لله .. البلخي هنا يعطينا جديداً في المدرسة السلفية يصله بمشروع التربية والأخلاق الذين ترتبط رسالتهم بالدين ومنهجه الحيوى . يقول البلخي : (ذهاب الإسلام من أربعة : أولهما مع من لا يعملون بما يعلمون ، والثاني مع من يعملون بما لا يعلمون ، والثالث مع من لا يعملون بما لا يعلمون ، والرابع مع من يمنعون الناس من العلم والتعلم) . والبلخي في هذا المجال التربوي يحدد لنا ست خصال للجاهل : (الغضب في غير شيء ، والكلام في غير نفع ، والمطية في غير موضعها ، وإفشاء السر ، والثقة بكل أحد ، والآ يعرف صديقه من عدوه) . وقد حدد البلخي أصول بعض المواقف الصوفية كالحبة ، والوصال والافتقار ، والثبات . (فأصل المحبة (عنده) الموافقة ، وأصل الوصال ترك القرار ، وأصل الفقر معرفة التقصير ، وأصل الثبات على الحق دوام

البقر إلى الله تعالى) . وهو يرى أن من الفتوة (حفظ السر مع الله على الموافقة ، وحفظ الظاهر مع الخلق بحسن العشرة^(١)) . وقد أكد الطوسي^(٢) في اتجاه البلخي نقطة هامة تصله بالمنهج الأساسي للروح الإسلامي وهذه النقطة التي بها تكمل المحاسن كلها ، والتي يفقدها توجد القبايح كلها ، وهي الاستقامة كما يقول البلخي للتصوف السلفي ، واستواء السر والعلان كما يفلسفها الغزالي المتصوف السني . ونصل من البلخي إلى قمة فلسفة التصوف السلفي لدى الهروي الأنصاري (ت ٥٤٨١) .

(١) المصدر السابق للسلفي ص ٢١٢ ، ٢١٦ .

(٢) الطوسي : الجمع ، ٥٨ .

الفصل الثالث

نهايات الطريق مع نظرية المراد

لدى المروى الأنصارى فيلسوف التصوف السلفي

هو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى المروى. ولد بهرة من أعمال خراسان عام ٥٣٩٦ هـ، وتوفي عام (٥٤٨١). كان أبوه متحدثاً عالمًا فقيهاً. بدأ المروى دراسة الحديث وهو صبي، ورافق كثيراً من أساتذته في هرة ونيساور، وطوس وبسطام، وفي عام ٥٤٣٣ هـ، وأثناء عودته من الحج التقى بالحسن الخرقاني الصوفي وأعجب به، ومن ذلك التاريخ (٥٤٢٣ هـ) صار المروى أستاذاً في مدينته. وقد خصص المروى جهوده لتعليم تلاميذه، وللمجادلات التعريفية مع للتكلمين الذين كان يعتبرهم أعداء لكلام الله، ولهذا هاجمه الكثيرون لسلفيته وذموا له عند السلطان واتهموه بأنه من المشبهة المجسمة الخطرين على التوحيد، فنفاه السلطان مسمود من الخيرة عام ٥٤٣٠ هـ مرات عديدة بعد تحقيقات طويلة. ولكن ما أقبل عام (٥٤٦٢ هـ) وكان المروى إذا ذاك في السادسة والستين حتى استقرت حياته بعد أن تلقى من الخليفة كسوة التشرية. وفي هذه الفترة كتب أقوى ترانته (منازل السائرين إلى رب العالمين) الذي يعتبر أقوى سجل للصيغ والمصطلحات النهائية لتعاليمه الصوفية. والعجيب أنه بعد تأليفه منازل السائرين نفي للمرة الأخيرة ما بين (٥٤٧٨ هـ — ٥٤٨٠ هـ) حيث توفي عقب ذلك عام ٥٤٨١ هـ. والمروى دون أى جدال مفلسف التصوف السلفي، وهو يقف في الطرف المواجه للغزالي ت ٥٠٥ هـ مفلسف التصوف السني إذا اعتبرنا الغزالي متصوفاً فقط، وإن كان التصوف (كما سئى) من رسالة ومنهج الغزالي.

ومن كتب المروى غير^(١) « منازل السائرین » ذم الكلام وأهله ، وفيه هجوم شامل على علم الكلام من المذاهب التي تقاسمته وتباينت في نظرياته ، وله أيضاً (طبقات الصوفية) الذي وضع الشاعر الفارسي الصوفي عبد الرحمن الجامي على منواله فتحات الأنس ؛ ولكن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية لدى « منازل السائرین » . ومدرسة الأنصارى تؤكد أنه كان سمحاً بسيطاً في حياته وطعامه وشرابه وملبسه ، ولكنه حين كان يذهب إلى الاجتماعات العامة يرتدى أفضر ثيابه قصد الاحتفاظ بهيئة العالم في نظر السواد الأعظم ، في الوقت الذي ما كان يسمح لمطامع الدنيا أن تسلك سبيلها إلى قلبه ، وفي الوقت الذي لم يكن يأبه لأراء الناس في معتقداته أو في شخصه . وكان في رسائله التربوية الصوفية يؤمن بمخاطبة الناس على قدر عقولهم ، فللعامة مقامهم وللخاصة مكانهم ، وهو بهذا يؤكد أن أجمع خطة لنجاح مهمة المربي تلازم معلوماته مع مستويات المريدين ، وهو لهذا كان يفضل الترمذی على مسلم البخاري ، وليس لأن الترمذی كان للرجع لوالده أبي منصور المروى الكبير ؛ بل لأن الترمذی يتمكن أن يفهمه العام والخاص ، أما مسلم والبخاري فكانهما لدى الخواص في رأى المروى .

وجعل آرائه أن الصوفية هم للؤمنون الذين استيقظوا من نوم الغفلات ، فهبوا والناس نيام . والمروى يفرق ويميز في دقة بين العامة (أهل الأسباب) أو أهل النفلة أو أهل التفرقة ، وبين الخاصة الذين مضافى طريق اليقظة أو أولى مراحل ومقامات التصوف إلى الناية الموجودة البتة ، وبين خواص الخواص الذين سعدوا بمكاشفة الحقائق والتحقق من التوحيد الذي هو التحقيق الكامل ، ثم عادوا إلى حياة الناس من جديد ، وهم جديرون بعلم الوراثة — عاد والأداء رسالتهم كأولياء الله الحفظة للرسالات والشرائع والحقائق . ولا شك أن المروى بهذا يحافظ على النهج الإسلامى كأهل السنة من الصوفية وعلى رأسهم الغزالي في دفع ذلك التيار التجرد غير الواعي في مدرسة ابن عربي ودفعها إلى الأبد ، فإن رسالة المدرسة المصحفة لدى مدرسة الحلاج وابن عربي على

(١) مضائق محمد الرازي : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ، ١٩٦ . وانظر أيضاً محمد الحفصى : تاريخ التصوف الإسلامى ص ١٠٠ .

اتساعها كانت تدعو إلى إسقاط التكاليف الشرعية أو إهمالها، وإلى وضع الرق في مقام أعلى من النية وشريعته ورسالته الساوية على الأرض كما سنرى . ويمتد منازل السائرين السجل الوافى المتكامل لمذهب الصوفى السلفى ، وهو يتألف من مقدمة وعشرة أقسام . يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث . المرتبة العامة للعوام ، ثم مرتبة السالك للتصوف ، ثم مرتبة الخلق الكاشف . والأقسام العشرة كما يرى أعظم شارحى ومحققى منازل السائرين (سديد الدين الغنى ت ٦٥٠ هـ ، والقاشانى ت ٧٣٠ هـ وابن القيم ت ٧٥١ هـ والفاركاوى ٧٩٥ هـ) هى التى تحتوى للمنازل الأساسية التى يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفى أثناء سيره فى طريقة نحو ربه . والهروى فى سميم مذهبه لا يهتم بضرورة اطراد السير لجميع السالكين فى جميع المقامات مقامات كل قسم للرقى والصعود إلى القسم الذى يليه ، فهو يستثنى من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس التى يجوز أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصى والمجاهدة النقية الخالصة ، حتى يصبح السالك المتحقق كما يقول الهروى مُراداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان مُحِباً .

١ أما منهجته لفلسفته الصوفية فتظهر إجمالاً على ضوء هذا المخطط ذى الأصول العشرة ::
(١) البدايات (٢) الأبواب (٣) المعاملات . (٤) الأخلاق (٥) الأصول (٦) الأودية . (٧) الأحوال (٨) الولايات (٩) الحقائق (١٠) النهايات .

أما البدايات فهى ضرورة حتمية لدى الهروى كما عند غيره ، لأنها الأساس الذى يقوم عليه البناء كله والبناء لا يكون متيناً إلا بمقانة وأصالة أساسه . ولهذا كان على السالك أن يراقب نفسه فى منازل السائرين فى وعى ودقة على أساس من النية الطاهرة والعزم الصادق لإزاء تحقيق وتنفيذ أوامر الكتاب والسنة . فلذا أخذنا بعض الشواهد قبل التفصيل فى فلسفة المخطط الصوفى للهروى نجد أنه يعرف مقام اليقظة بأنها هى التى (تهدف إلى دعوه القلب لهجران نوم الغفلة . وطريق هذه الدعوة هو أن تكشف له .

الحجب عن أسبابها الثلاثة التي أولها إيدراك النعم التي حباها الله بها ، وثانيها إدراك معنى خطورة الذنوب وتأتبها ، وثالثها التأمل في الأوقات الماضية الضائعة ، وفي ضرورة العمل على تعويضها بالعمل الصالح في الحاضر والمستقبل . وهو في مقام الإنابة مثلاً يقول إنه (يتألف من تطبيق النصائح التي نشأت من التأملات ونقلها من مرتبة النظريات إلى مرتبة السلوك العملي) .

أما عناصر ودعامات المنزل العشرة فهي كالتالي :

أولاً — البدايات ومقاماتها : البقطة ، والتوبة ، والحاسبة ، والإنابة ، والتفكير والتذكر والاعتصام ، والفرار ، والرياضة ، والبناع

ثانياً — الأبواب وطرائقها : أن المرید عند قطعه الملائق بينه وبين ما ضيه في اتجاهه نحو مقام ربه يجب عليه أن يبدأ السير في الطريق الذي رسمه للوصول ، ولكنه ان يبدأ السير إلا بعد عبور هذه الأبواب : الحزن ، والخوف ، الإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزهد ، والورع ، والتبتل ، والرجاء ، والرغبة .

ثالثاً — للمعاملات : وهي الخطط التي يسلكها المرید في أعماله وتصرفاته في متابعتها طريقته الأولى بعد اجتيازه البدايات والأبواب . ومقامات المعاملات هي : الرعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتهديب ، والاستقامة ، والتوكل ، والتفويض والثقة ، والتسليم .

رابعاً — الأخلاق : ومؤداها أن سلوك الصوفي المخلص مع ربه ينتهي به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة . ومقاماتها : الصبر ، الرضا ، والشكر ، والحياء ، والصدق ، والإيثار ، والخلق ، والتواضع ، والانبساط .

خامساً — الأصول : ومجملها أن مجرد اكتساب الأخلاق الفاضلة يمنح الصوفي الرغبة الزائدة في شدة الاتصال بربه ، وهو لتحقيق هذا يجب عليه أن يختار أحد

تلك المبادئ العشرة التي أهمها الإرادة وهي : القصد ، والعزم ، والإرادة ، والأدب واليقين ، والأنس ، والذكر ، والفقر ، والنفى ، والمراد .

سادساً — الأودية : وهي المناهات أو العقبات التي تعترض السالك حيث ينجو فيسلكها إن صدق طريقه ، وينكس فيتوقف أو يضل ضلالاً بعيداً : وأهمها السكينة وهي : الإحسان والعلم ، والحكمة والبصيرة ، والقراءة ، والتعظيم ، والإلهام ، والسكينة ، والطمأنينة ، والهمة .

سابعاً : الأحوال ، فإذا اجتاز السالك أودية منازل السائرين أو متاهاتها تابع سيره في ثقة ، وإذ ذاك تتعاضده وتتقاذفه الأحوال فيضطرب ويقلق ويخاف ويسعد . وهو يمشي بين مقامات (الحبة ، والغيرة والشوق ، والتعلق ، والمعش ، والوجد ، والدهش . والهيان والبرق ، والذوق) .

ثامناً : الولايات ، وإذا كانت الأحوال تحول الصوفي وتبدل في نفسه حتى تذهله عنها — نشاهد أنه قد تركز في اقتبائه ، وحاول أن يستقل به أملم ربه الذي يفيض عليه ولايته شيئاً فشيئاً ، وتكون النتيجة هنا في مقام الولايات أنه يشعر بنفوسه عن كل ما يحيط به . وأهم دعام الولايات السر . وهي : (ال لحظة ، والوقت ، والصفاء ، والسرور ، والسر ، والفس ، والغربة ، والفرق ، والنية ، والتمسك) .

تاسعاً : الحقائق ، وعندما ينسى الصوفي نفسه ولا يشغل إلا بربه يصل إلى الحقائق ويعاينها . ومراتبها ، لاكتشافه ، وللشاهدة ، والمباينة ، والحياة ، والقبض ، والبسط ، والسكر ، والصحو ، والاتصال ، والاتصال .

عاشراً : النهايات وعندها نهاية الطريق في منازل السائرين ، وقبلها التوحيد ومقاماته المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتحقيق ، والتابيس ، والوجود ، والتجريد ، والتفريد ، والجمع ، والتوحيد

إن منازل السائرين كان سيظل مجهولاً تماماً لولا بدايات الجهد الحمود الذى قلم به .
 أخيراً الأب الدومنيكى س . دى لوجيه بوركى S. Delangier Beaurcueil الذى نشر
 شرحين قديمين لمنازل السائرين . الأول للفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) والثانى لسديد الدين
 اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) والثانى أقدم وأهم من الأول . وقد نشرهما الأب الدومنيكى في
 طبعة نظيفة عام ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ عن مخطوط مكتبة استانبول لاليل ١٤٢٧ بتأريخ
 ١٠٢٩ هـ بالنسبة للفاركاوى ، وعن مخطوط الظاهرية بدمشق تصوف ٣٦ بتاريخ ٦٣٨ هـ
 بالنسبة لسديد الدين اللخمي وهو الأهم . ولكن الأدب الدومنيكى في الواقع لم يبق حتى
 الآن بدراسة للهروى بل وعد بذلك في كتاب سيصدره متتالوا مصير المنازل لدى الشروح
 المختلفة . ولهذا لم أقصر في دراساتي على هذين النصين للهروى بل رجعت إلى نص آخر
 مطبوع طبعاً حجباً بتاريخ ١٣١٥ هـ شرحه كمال الدين عبد الرازق القاشاني (ت ٧٣٠ هـ)
 الذى يقول إن النص الذى شرحه قد راجعه الهروى نفسه ، ووشحه بإجازة منه بخطه
 الشريف عام ٤٧٥ هـ قبل وفاته بسنة أعوام ، وأن هذه النسخة للشروحة دُوِّنت بعد
 وفاة شارحها القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) بماء واحد . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أقدم
 شارح هو اللخمي (ت ٦٥٠ هـ) ، والثانى هو القاشاني (ت ٧٣٠ هـ) ، والثالث هو شرح
 ابن القيم (٧٥١ هـ) ، والرابع شرح الفاركاوى (ت ٧٩٥ هـ) . أما شرح اللخمي^(١)
 فيمتاز بتوضيح الفروق بين الدرجات في المقامات ، كما يتضمن دفاعه عن الأنصارى ضد
 التهم للوجهية ضده بأنه من ذوى الأحلام ، أو بأنه تجرئى ، أو بأنه من دعاة الفناء
 الخالص ، أو بأنه من دعاة وحدة الوجود ولكن دون أى تفصيل أو دراسة متكاملة .
 ولكن آيات القرآن التى يذكرها الهروى ربطاً لمقاماته وتوكيداً لمضامينها يهتم بها
 اللخمي كثيراً ليرى مدى تطابق المقام مع الآية ، ولعل اللخمي كان يقصد أن يحدد

(١) سديد الدين اللخمي ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ وقد شرح أيضاً الرسالة القشيرية
 والرمابة للمصاحبي . وشرح اللخمي الرسالة القشيرية هو الذى سبقه قريباً محققاً الأستاذ الدكتور أبو
 الملا عطين .

موقف المروى كسلفي بالنسبة للتأويل ، وإن كان اللخمي لم يصرح أو يفصل في بيان ذلك . واللخمي يجتهد في شرحه أن يبين أن الآية محكمة ، وأن المروى استعملها أحسن استعمال . ولكن حين لا تظهر المطابقة أو الاتساق بين الآية والمقام يجتهد اللخمي أن يوضحها ، ويذكر أن المروى لا يستعملها في معنى التفسير ، وإن لم يفصل في ذلك تفصيلاً واجباً . فإذا سقنا مثلاً للتطبيق المقارن نجد ذلك واضحاً في باب الذكر^(١) وباب التجريد^(٢) . يقول المروى (قال الله عز وجل) : (واذكر ربك إذا نسيت . . .) يعني إذا نسيت غيره ، ونسيت نفسك في ذكرك ، ثم نسيت ذكرك في ذكرك ، ثم نسيت في ذكر الحق إياك كل ذكر ، والذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان) .

وتبدو ملاحظة شديد الدين اللخمي واضحة في إدراكه أن المروى لا يستعمل الآية هنا في معنى التفسير فيقول : « إن الذكر مقدور للبدن ^{للجسد} ومكتسب ، ويمكن العبد للموفق تحصيله بالفكر ، فعنى الآية تكلف الذكر إذا جرى على العبد نسيان أو غفلة وما ذكره الشيخ المروى في قوله إذا نسيت يعني إذا نسيت غيره من باب التنبيه على تفاوت درجات الذاكرين لا بمعنى التفسير . فإن الآية نزلت أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعاليمه ، وتكرماً لما سئل عن ذى القرنين ، وغيره ، فقال عليه السلام : « غداً » ، فأخبر الله تعالى عنه الوحي ، ثم أنزل عليه أنه الاستثناء ثم قال : « واذكر ربك إذا نسيت » . ومن الملاحظات الهامة التي ذكرها اللخمي أن المروى عبر عن الذكر بزوال ضده ولم يذكر حقيقته ، فالذكر عند المروى هو (التخلص من الغفلة والنسيان) ، ولكنه عبر عن الذكر بزوال ضده ، ولم يذكر حقيقته ، فإن العلم والاعتقاد الصحيح والظن والشك والجمل أضداد الغفلة والنسيان حقيقة الذكر (نطق القلب بالذكور ، واللسان ترجمان عن كلام النفس على مذهب أهل الحق في إثبات كلام النفس)^(٣) .

(١) باب الذكر من ١١٨ — ١٢٠ شرح اللخمي .

(٢) باب التجريد من ٢٢٢ — ٢٢٣ شرح اللخمي .

(٣) المصدر السابق في ١ ، ٢ .

أما القاشاني في شرحه فيختلف اختلافاً بيناً عن اللخمي ، فالقاشاني ليس أميناً على مذهب المروى ، بل هو يشرحه حسب مذهبه هو ، ولما كان القاشاني في الواقع ألصق بمدرسة ابن عربي ، وهو في الوقت نفسه أقدر شارحي القصص له ، فهو هنا مع المروى يخلع عليه مفهوم مدرسة ابن عربي . ويظهر ذلك من أول سطر في الشرح لقائمة المروى في كتابه ، حيث يقول القاشاني^(١) : (إن تحديد الوصف بالأحدية نفى اعتبار الغير معه حتى في الصفات ، التي هي اعتبارات ونسب لا وجود لها) ؛ بينما نجد اللخمي مثلاً يقول في هذا الصدد (وأما قوله المروى رضي الله عنه أمطر سرائر العارفين كرائم الكلم — يعني أحسن معاني الكلم ، ونعمتهم بالعدم الذي إليه مصيرهم لما يؤول إليه أمرهم . . .)^(٢) . أما ابن القيم فأهم ما في شرحه هو دفاعه القيم عن المروى في نظرية الفناء . وسنرى أن الهجوم الذي شنّه ابن تيمية الإمام الساني (ت ٥٧٢٨ هـ) على المروى السلفي في هذا الصدد قد دحضه ابن القيم الساني تلميذ ابن تيمية ، وأن ابن القيم كاد أن يتصوف أيضاً كابن تيمية .

أما الفاركاوي (محمود بن حسن بن محمد الفاركاوي القادري ت ٥٧٩٥ هـ . . .) الشارح الرابع لمنازل السائرين ، فهو أقرب إلى شرح اللخمي ، وإن كان مختصراً اختصاراً شديداً ، ولكنه لا يعطى جديداً سوى أنه يصل النص بالآيات القرآنية دون مناقشة . ولكنه أمين على مفهوم النص على وجه العموم عكس القاشاني الذي يؤول الموقف لدى المروى من وجهة نظر مدرسة ابن عربي كما ذكرنا . وبينما نجد الفاركاوي لا يلتفت إلى مقدمة المروى لمنازل السائرين ، نجد اللخمي يشرحها شرحاً أقرب إلى النظرة السلفية أو السنية معاً في مفهوم الأحدية الضمديّة . ولكننا نجد القاشاني يؤكد أن المروى ينزع نزعة تجعله مقدمة لابن عربي في وحدة الوجود — (المروى ت ٤٨١ هـ ، ابن عربي ٦٣٨ هـ) — حين يقول (طريق الأحدية السبّارية في الكل . . . كما قال تعالى حكاية عن هود : (وما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها) . حتى اختفت الهوية الإلهية . في

(١) القاشاني : شرح منازل السائرين ص ٤ طبع حجر دار الكتب ٦٧٩٠ تصوف .

(٢) اللخمي : شرح المنازل ص ٥ .

المهوية البشرية ، فأقرب السبل هو رفع حجب التعميمات عن وجه القادات الأحادية السارية في الكل بالحر والفتاء^(١) . والقاشاني يصل من بدء المقدمة إلى جمل المهروى المقدمة لدرسة وحدة الوجود بعد وحده الشهود ، في الوقت الذي نرى فيه عبد الرحمن الجامي^(٢) يروي عن المهروى نفيه لمذهب وحدة الوجود عن ساحة البسطامي . ولا شك أن الذي ينفي مذهب وحدة الوجود عن غيره لا يؤكد لنفسه كما رأى القاشاني ، وكما رأى المطار^(٣) ذلك بالنسبة للبسطامي ، وكما سار وراء القاشاني والمطار أستاذ كبير مثل نيكلسون^(٤) . إن المهروى من بدئه لخطاه لدى منازل السائرين لا يؤمن حتى بالسطح ويعتبره كالجنيد (المتصوف السني المعاصر المهاجم لشطحات البسطامي) - رعونة وطيشاً ، والمهروى كالجنيد أيضاً في تورته على الحلّاج (المعاصر للجنيد) ، فالمهروى لا يؤمن بما يسمى (بوح الواحد كالحلاج حين قال أنا الحق) ، ولا يؤمن بقول من يقول . (أنا التاعل في هذا العالم) ، أو (ليس في جبتي إلا الله) . ويقول المهروى ... (ومنهم - من المخطئين أو غير الاختصاص) - من عد سطح المنلوب مقاماً ، وجعل بوح الواحد رمزاً لتسكينهم شيئاً عاماً . وأكثروا لم ينطق عن الدرجات^(٥)) . ويصل بنا المهروى في هذا المقام إلى (ضرورة إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة) لأن النهايات (لا تصح إلا بتصحيح البدايات ، كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس) . ولأن الناس عنده ثلاثة : (رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب مع صحبة الحياة ، فهذا هو الذي يسمى المريد ، ورجل يختطف من وادي التفرقة إلى وادي الجمع ، وهو الذي يقال له المراد ، أما من سوامها فهو مدع مفتون مخنوع ...) . وجميع هذه المقامات يجمعها رتب ثلاث : (الأولى أخذ القاصد في السير . الثانية^(٦) دخوله في القرية . الثالثة

(١) القاشاني ص ٧٠٦ من شرح التنازل . (٢) الجامي : نفعات الأنس ص ٦٣ .

(٣) المطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ص ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ترجمة الدكتور أبو الملا عيسى ص ٢٣/٢٤ القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) المهروى : منازل السائرين ، القاشاني ص ٦٤ ، ٨٤ ، الغنى ص ١٢٤٩ .

(٦) المصدر السابق وانتظر المقدمة للمهروى . شرح الغنى ص ١٢٤ ، ١١٩ .

حصوله على الشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد والرتبة الأولى أسباب ، والثانية سلوك ،
والثالثة وصول . والسالكون للطريق مختلفة أحوالهم من البدايات حتى النهايات ، فلكل
واحد بداية وهى رتبة أولى له ، ولابد له من باب يدخل منه وهو رتبة ثانية . فإذا
دخل الباب احتاج إلى معاملة لا ثقة به فى سلوكه فهى رتبة ثالثة . فإذا عامل مولا
بصدق تخلق بأخلاق محمودة وهى رتبة رابعة . . فإذا تهياً بحسن التخلق الذى هو ثمرة
المعاملة اشتاق إلى التمتع ، ولابد له من أصول يبنى عليها سلوكه تتحقق منها رتبة
خامسة . ولابد أن تلقاه طريقة شذائذ أو متاهات ، وهى الأودية فى مصطلح الهروى ،
وتلك رتبة سادسة . ثم تعتوره أحوال وهى رتبة سابعة . ثم يتصف بحمى الصفات
ويتجميع همه بعد اشتات ، وتلك رتبة ثامنة . ثم ينفل عن نفسه لكمال انشغاله بربه
ودوام نظره إليه فى سائر تصرفاته وتلك رتبة تاسعة . ثم يبلغ حقيقة التوحيد فى المرتبة
العاشرة فيصبح مُراداً بعد أن كان مريداً ، وهو هنا لا يتلشى فى « نرفانا » الصوفية
الهندية ، أو اتحاد البسطامى ، أو حلول الحلاج ، أو وحدة وجود ابن عربى ، بل هو
يعود ليؤدى رسالته التى هى استكمال متصل لرسالة الأنبياء على الأرض .

فإذا استمرضنا فى دراساتنا مضنون أهم للقامات فإننا نصل من هذه الدراسة للمفصلة
بعد الإجمال إلى نظرية الهروى فى المعرفة والحجة والفناء والتوحيد .

مقام الاعتصام بحبل الله^(١) : وهو لدى الهروى (المحافظة على طاعته المراقبة لأمره)
والاعتصام (هو الترقى عن كل موهوم ، والتخلص من كل تردد) . وهو ثلاثة : اعتصام
العامة بالخير استسلاماً ، واعتصام الخاصة بالانقطاع وهو صون الإرادة فيضاً ، وإسبال
الخلق على الخلق بسطاً ، ورفض الخلائق عزماً وهو النمك بالعروة الوثقى . واعتصام
خاصة الخاصة بالاتصال وهو شهود الحق تفريداً بعد الاستخذاء له تعظيماً ، والاشتغال به
قرباً وهو الاعتصام بالله . . .

الفرار إلى الله ^(١) : (فَقَرِّبُوا إِلَى اللَّهِ ^(٢)) . والفرار لدى المروى (هو الحرب مما لم يكن إلى ما لم يزل) ، من النيز إلى الحق . وهو ثلاثة : فرار العامة من الجهل إلى العلم وفرار الخاصة من الخبر إلى الشهود ، وفرار خاصة الخاصة مما دون الحق إلى الحق ، ثم من مشهود الفرار إلى الحق ، ثم من الفرار من الفرار إلى الحق .)

الحزن والخوف ^(٣) : والمروى يصل الحزن بالخوف ليؤكد أن الحزن المرتبط بالخوف دعوة للحرص الشديد على مراقبة العمل ، وعدم الاعتراض ، والصبر ، والشكر ، والذكر للتوصل . . . والمروى يرى أن القرآن قد أثنى على أولئك الذين (تَوَلَّوْا وَأَعْيَنَهُمْ تَقِيضُ من الدِّمَعِ حَزَنًا ^(٤)) . ولهذا فهو يؤكد أن الحزن مقام حسن ، وهو ثلاث : حزن العامة على الضرب ، وعلى التوسط في الجفاء ، وعلى ضياع الأيام . وحزن أهل الإرادة وهو حزن على تعلق القلب بالتفرق ، وعلى اشتغال النفس عن الشهود ، وعلى التسلي عن الحزن . ثم حزن الخاصة وهو ليس جزئاً في الواقع (فليست الخاصة من مقام الحزن في شيء) . ولكن الدرجة الثالثة من الحزن كما يقول المروى : (هي التحزن للمعارضات دون الخواطر ومعارضات القُصُود ، والاعتراضات على الأحكام كحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه « فَلَمَّا لَكَ بِأَخِيحَ نَفْسِكَ عَلَى آكَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْخَبَرِ ^(٥) ») (قد نعلم أنه لَيَحْزَنُكَ الَّذِي ^(٦) يقولون) . والمروى حين يصل مقام الخوف بالحزن ^(٧) يعود فيميز بينها بعد اشتراكهما معاً في ألم الباطن بالندم على ما فات ، والحرص على ما هوآت (فالحزن على ما فات والخوف مما هوآت) . والخوف (هو الانخلاع عن

(١) الخصى ص ٣٤ / القاشاني / ٤٠ .

(٢) آية ٥٠ من القاريات .

(٣) الخصى ، ٤٠ ، القاشاني ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) آية ٩٣ من التوبة .

(٥) آية ٦ من الكهف .

(٦) آية ٣٣ من الأنعام .

(٧) الخصى ٤٩ ، القاشاني ٤٨ .

طمانينة الأمن) ، والسبب هو (مطالعة الخبر) ، ومعنى الخبر هنا الوارد من الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

والخوف ثلاث درجات : خوف العامة (وهو الخوف من العقوبة) ، وخوف أرباب المراقبة ، وهو (خوف المكر في جريان النفس المستغرقة في اليقظة للشوبة بالخلاوة) ، فهم يخافون المكر والإعراض ، وسلب لذة الحضور فتكون خلاوة الحضور لهم استدراجاً من الله ومكرأ بهم . وكلما كانت الخلاوة بالإقبال أتم كان الخوف من الإعراض أشد . لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أنا أقاتكم الله وأشدكم منه خوفاً) . والهروى يؤكد في مقام أهل الخصوص أنه لا وجود لمعنى من وحشة الخوف إلا هيبة الإجلال ، كما أكد في مقامهم أنه لا وجود للمعزى بمعناه العام فيما ذكرناه .

الخشوع والإخبات : والهروى كمادته يبدأ بالنص الإلهي القرآني ، ليقم مذهبه ويدعم نظريته ، فهو يقول عن الخشوع . (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق^(١)) ؟ . ويقول في مقام الإخبات الذي هو سمو الخشوع (وبشراً المحبتين^(٢)) ثم يعود فيفصل في مفهوم الخشوع والإخبات فيقول : (الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمتاعظم أو مفزع) ، وهو على ثلاث درجات : الأولى بمعنى التذلل للأمر ، والاستسلام للحكم ، والاتضاع لنظر الحق . والثانية ترقيب آفات النفس والعمل ، ورؤية فضل كل ذي فضل عليك ، وتنسيم نسيم الفناء . والثالثة حفظ الحرمة عند الكاشفة ، وتصفية الوقت مُراية (مراة) الخلق ، وتجريد رؤية الفضل ، والثالثة ترك الشطح وعدم البوح ومعارضة البسط بالقبض وإخفاء ذلك بالخشوع ، وإخفاء الأحوال والكرامات عن الخلق) . والهروى هنا يعارض اتجاه البسطامي والحلاج ، كما يؤكد

(١) آية ٢٦ من الحديد (٥٧) .

(٢) آية ٣٤ من الحج (٢٢) وانظر الخشوع ص ٤٥ والقاشاني ٥٠ .

تنظرة أقرب إلى نظرة أهل الملامة في ترك كل ما يدعو إلى الزهد وإنكار كل تعظيم للسالك سواء من جهة الناس أو من جهة شعور الصوفي نفسه .

أما الإخبات فهو عند^(١) الهروى (السكون إلى من أعجب إليه بقوة الشوق) وأخبتوا إلى ربهم . والإخبات لديه هو أول مقام الطمأنينة . أو هو ثلاث درجات أيضاً : الأولى (أن تستغرق القصبة الشهوة) . والمصبة هنا لدى الهروى هي القدرة على فعل الخطأ وتركه بإرادة الصوفي القوية . وفي هذه النقطة نجد الهروى متأثراً بالإمام جعفر الصادق في نظريته لعنف المصبة التي شط في فهمها غلاة الشيعة شططا كبيرا ، فالإمام جعفر الصادق^(٢) يؤكد أن المصوم قادر على فعل المصيبة وإلا لم يستحق للمدح على تركها ولا الثواب ، ولبطل الثواب والعقاب في حقه ، فكان خارجاً عن التكليف ، وذلك باطل بالإجماع والنقل . والمصبة أيضاً في رأي الإمام الصادق (ليست مانعة من القدرة على التبيح ولا مضطرة المصوم إلى الحسن ولا ملجئة^(٣) إليه) . ولا شك أن الصادق هو ينبوع الفكرة التي استقفاها الهروى وغيره بل هو مفسرهما من البداية . ومن هنا تؤكد فضل مدرسته الزائدة على التصوف السلفي والمضي في بدايات تطورها كما رأينا ونرى في دراستنا .

ونعود إلى المقام الأول من مقام الطمأنينة الذي تستغرق فيه البصمة بمعناها الإرادية المشهوات . والهروى كما رأينا يرى ذلك باستيلاء نور الحق على النفس فيقمع شهواتها ، وباستئثار الإرادة نحو أسباب الغفلات . أما للمقام الثاني من مقام الطمأنينة فهو (لا ينقص إرادته سبب ، ولا يوحش قلبه عارض ، ولا يقطع الطريق عليه فتنة) . وأما للمقام الثالث فهو أن يستوى عنده للمدح والذم ، وأن تدوم لأتمته لنفسه ، وأن يعمى عن نقصان الخلق عن درجته) . وفي هذه الفتنة من الهروى امتداد لفلسفة أهل الملامة كما سنرى في تفصيل مذهبهم .

(١) الغنى ص ٤٧ ، والفاشاني ٥١ .

(٢) الطوسي : الجريد ص ٢٢٧ وانظر أيضاً المجلسي حياة القلوب ج ١ / ١١ ، ١٢ .

(٣) ابن مایوه القمي مخطوط الاعتقادات ورقة ٥٨ ، ٦٢ وانظر الشرح الطابوع ص ٦١ وانظر أحمد بن يحيى الرضوي : البحر الزخار باب المصبة ج ٤ / ٣٧٠ ، ٣٨٠ ، وانظر محمد جواد مغنية : الشيعة الإمامية ص ١٤ ، ١٣ .

الزهد :- (بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين)^(١) . والزهد عند المروى^(٢) هو (إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية ، وهو للعامة قربة والمريد ضرورة ، وللخاصة خسة) . والمروى يقدم جديداً بالنسبة لزهد الخاصة ، فإذا كان الزهد لدى العامة قربة ، فلا أنهم يتقربون به إلى الله ليثيبهم ، وإذا كان للمرید ضرورة ، فلا أنه قد جمع قلبه مع الله بتوحيد الهمة والرغبة . فلم يزهد في الدنيا وما فيها لتفرق ، فبالضرورة يلزمه إسقاط الرغبة فيما سواه عن قلبه . ولكن ما مكان الخسة لدى الخاصة في زهدهم ؟ يقول المروى إن مقام الزهد لدى الخاصة خسة ، لأنهم لا يرون لما سوى الحق قدراً ومكاناً . ومن هنا لورأوا للزهد مقاماً . . لرأوا للدنيا قدراً ووزناً حتى يروا تركها مقاماً ، وهذا هو عين الخسة في نظرهم . وسيلهم كما يراه المروى ألا يروا لها قدراً أو وجوداً محافظة على وقتهم مع الله . والمروى هنا لا يقع في وحدة الوجود كما تظن النظرة السطحية لعدم وضعه للدنيا قدراً أو مكاناً أو وجوداً في نظر الخاصة ، لفهمهم أنه لا مقام للزهد حتى في الدنيا ، ولأنهم لورأوا للزهد مقاماً لرأوا للدنيا قدراً ووجوداً . . فإن المروى ينكر الوجود هنا بعماء بالنسبة لوجود الله ، وهو لا يعتبر الموجودات اعتبارات كما ظن القاشاني حين فسر المروى بمفهوم ابن عربي كما سنرى هنا وهناك . فإن الزهد لدى المروى ثلاث درجات : الأولى (الزهد في الشبهة بعد ترك الحرام بالخطر . الثانية الزهد في الفضول وما زاد على للسكة والبلاغ من القول باغتنام التفرغ إلى عبادة الوقت ، وحسم الجأش ، والتحلل بحلية الأنبياء والصديقين : الثالثة الزهد في الزهد باستحقاق ما زهدت فيه ، واستواء الحالات عندك ، والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادي الحقائق^(٣) : والمروى يصل بنا إلى مقام التبتل بعد الزهد ، ويصعد بنا في منازل السائرین إلى مقام للعاملات بعد اجتياز البدايات والأبواب ، ليقرر حقيقة هامة يؤكدناها في نهاية للنازل

(١) آية ٨٦ من سورة هود ١١ .

(٢) الجزء ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

(٣) الجزء : س ٤٨ ، والقاشاني ٥٢ .

في حقيقة التوحيد — تلك الحقيقة هي أن مشاهدة الحكم بمقتضى الحكمه الأزلية التي يتحرر فيها السالك المراد من رقى الزم — هذه للشاهدة في عين التوحيد ليست دعوة إلى وحدة الوجود. والمروى يحس ذلك فيستدرك الموقف التفصيلي ويتوقف قائلاً . (إذا شاهدت حكم الله عليك وحده صرت عبداً خالصاً لله ، وخلصت من رقى الكون)^(١) .

ومن هنا نؤكد أن المروى لا يذهب في شهود الحق معنى الاتحاد أو الخلول أو الدعوة إلى وحدة الوجود التي لا تميز فيها بين الخالق والمخلوق ، وبالتالي لا معنى للمبودية أو العبادة أو التشريع في هذا المجال مهما تفنعت مدرسة ابن عربي بأى قناع .

التوبة : والمروى في مقام التوبة وما يرتبط بها من مراقبة ومحاسبة يضع غير التائب ، مقام الظالم لنفسه . ولا بد من فهم الذنب ومعرفة لتكوين التوبة ، ولتصحح التوبة أيضاً .

والتوبة ثلاثة أمور : تعظيم الجناية وإتمام التوبة ، وطلب أعذار الخليفة) ، والمروى هنا يفلسف أنظار أهل للأمة في صورة جديدة تعتمد على النص القرآني (ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون^(٢)) ، كما تعتمد على التحليل النفسى حيث يقول المروى (والتوبة لا تصح إلا بعد معرفة الذنب . وهى أن تنظر في الذنب إلى ثلاثة أشياء (١) انخلاءك من العصمة حين إتيانه ، وفرحك عند الظفر به ، وتعودك على الإصرار عن تداركه ، مع يقينك بظن الحق إليك^(٣)) وليس هذا فقط ، بل لا بد لمعرفة الذنب من معرفة لوازمه وعلاقته ، وما يوجب صحة العزم في الرجوع عنه ، وترك العود إليه على شرط إتمام التوبة لتقويتها ودعم أساسها وتحقيق غاياتها . أما إتمامها فقد كان عن طريق تعظيم الجناية ، وطلب أعذار الخليفة ؛ لأن من لم يعظم الجناية لم يستمع بها ، ولم يصدق ندمه عليها (والندم شرط التوبة) : أما طلب أعذار الخليفة : فمعذرة الكل إلا نفس التائب

(١) الضمى : ٦٤ والقاشاني ٦٩ — ٧٠ .

(٢) آية ١١ من سورة الحجرات ٤٩ .

(٣) الضمى ، ١٩ والقاشاني ٢١ .

السالك منازل السائرين . ومن هنا يتضاعف جهده بإدراكه عظم جنايته ، وصدق توبته في اتهاهما^(١) . وفي هذا ولا شك اتجاه فلسفة أهل اللأمة على طريقة المروى المعقبة المنهجية . والمروى لا يتركنا دون أن يفلسف لنا معنى التوبة في أن لها ظاهراً وباطناً ، فأدنى مراتبها للعوام أن تكون صورة فقط للتقوى ، بينما أعلاها لخواص الخواص التوبة من التوبة ، ولما كانت الإنابة إلى الله أعلى درجة من التوبة ، فالتذكر اليقظ الواعي فوق الإنابة بدليل قول الله (وما يتذكر إلا من ينجب^(٢)) . والتوبة ثلاث مراتب : توبة العامة لاستكثار الطاعة اقتداءً فقط (بظاهر قوله تعالى) حسب نص المروى . « إلا من تاب وآمن وحمل عملاً صالحاً فأُولَئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ »^(٣) . يقول المروى^(٤) (إن سيئاتهم بالتوبة صارت حسنات ، وهم لذلك استكثروا حسناتهم) . ولكن الاستكثار عند خواص السالكين في نظر المروى (سوء أدب) ، لأنه يستدعى سيئات كثيرة — (فلما لم يبق لهم سيئة يحتاجون فيها إلى السر والإمهال بتأخير العقوبة ، وترك معاجلتهم بها وجدوا هاتين التعمتين (السر والإمهال) ، ورأوا أنها حسنات يجب على الله (في نظرهم) أن يثيبهم بها) — لما كان هذا كذلك ، فقد وصف المروى هذا الموقف بأنه (موقف يكن فيه سوء الأدب) ، لأنهم (أوجبوا على الله حقاً ، واستغفروا بانتفاء سيئاتهم ، ووفور ما لهم عليه من ثواب حسناتهم عن عقوبه وغفرانه) (وهو عين التجبر على الله ، والتوثب عليه بطلب الحق ، وكلها سيئات) ، ولهذا قيل حسنات الأبرار سيئات للقرين . وعلى هذا فتوبة العامة أملاً في استكثار الطاعة تدعو إلى ثلاثة أمور : (١) جحود نعمة السر والإمهال . (٢) رؤية الحق على الله تعالى . (٣) الاستغناء الذي هو عين الجبروت والتوثب على الله .

(١) المصدر السابق القاساني ٢١ .

(٢) آية ١٣ من سورة غافر ٤٠ .

(٣) آية ٧٠ من سورة الفرقان ٢٥ .

(٤) المروى (شرح الخمي) ٢٢ ، ٢٣ القاساني ٢٥ ، ٢٦ .

أما توبة الأوساط فهي توبة الذين ينظرون إلى حكم الله وقضائه بما يصدر منهم ، فهم يستقلون المعصية ، ويستحقرونها في جنب رحمة الله وفضله وعفوه . وهذا في رأى المروى عين الجرأة أيضاً على الله . بل هو دفاع عن النفس وتبرير لأخطائها ، وتورط في الاسترسال في الذنوب ، أو كما يقول المروى في نصه الفيلسوف (وتوبة الأوساط من استقلال المعصية وهو عين الجرأة والمبارزة ، ومحض التدبير بالحيلة ، والاسترسال للقطيعة)^(١) .

أما توبة الخواص فيحددوها المروى بأنها (من تضييع الوقت ، فإنه يدعو إلى درك النقيصة ، ويطفىء نور المراقبة ، ويكدر عين الصلابة) . ولا يتم مقام التوبة عند المروى في توبة الخواص إلا (بالانتهاء من التوبة مما دون الحق ، ثم رؤية علة تلك التوبة ، ثم التوبة من رؤية تلك العلة) . ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء ، ثم البقاء بعد الفناء ، لا التوقف أو التلاشي عبر الفناء . وسنناقش نظرية الفناء عند المروى بعد تحليل لخطورة قضيتها وخطورة ما أثير حولها .

والمروى يعنى بنا في فلسفته للتوبة أبعاداً وأصافاً بعيدة عريضة ، فهو يتحدثنا عن أسرار التوبة أو لطائف أسرار التوبة حسب مصطلحه الخاص ، فيقول^(٢) : إن لها لطائف ثلاثاً (الأولى : أن تنظر بين الجنابة والقضية فتعرف مراد الله فيها إذ خلاك وإتيانها ، فإن الله تعالى إنما يخلى العبد والذنوب لأحد معنيين أحدهما أن تعرف عزته في قضائه ، وبره في ستره وحلمه في إسهال راحته ، وكرمه في قبول المذنب عنه ، وفضله في مغفرته . والثاني ليقوم على العبد حجة عدله فيعاقبه على ذنبه بحجته . الثانية أن يعلم أن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال لأنه يصير بين مشاهدة اللذة ، وطلب عيب النفس والعمل . الثالثة أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ،

(١) المصدر السابق للضمي : ٢٢ ، ٣٣ ، الفاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) المصدر السابق للضمي : ٢٢ ، ٣٣ ، الفاشاني ٢٥ ، ٢٦ .

ولا استقباح سيئة لصموده من جميع اللعان إلى معنى الحكم) . وتلاحظ في لطائف
أسرار التوبة هذه الأمور عند المروى . (١) أن ينظر التائب بمدنسيان الجناية إلى حكم
الله بها عليه فيعرف أن الله مكنه عليها وخلق بينه وبينها . (٢) أن يتعرف على مكان
عزته وسلطانه في معنى قضائه الذي لا راد له ، وكان أن أذل نفسه بما لم يقدر على دفعه
أمام قضاء الله . (٣) أن يدرك إحسانه وستره بأنه لم يقضه . (٤) أن يدرك حلمه بأنه
لم يقاضه ولم يعاجله بالعقوبة وأمهله حتى تاب وأتاب . (٥) أن يدرك كرمه وفضله
ولطفه في قبول العذر ، وزيادة التفضل بالعفو ، وإفاضة ثواب التوبة بالغفران .
(٦) أن يدرك أنه إنما خلى بينه وبين فعل الذنب (لأن الذنب مقتضى عيبه في الأزل ، فلم
يحكم عليه به إلا لعله التابع لمقتضى عيبه ، فعيبه هي التي جنت على نفسه بما اقتضى
حقوبته ، فله الحجة على عقابه) . فإذا عرف ذلك هرّف أن مراد الله تعالى أن يعرف العبد
عدله في عقابه ، كما عرف ابن مراده في المعنى الأول أن يعرفه موصوفاً بالبرّة والبر والحكم
والكرم والفضل ، وتكون النتيجة إشار الله على نفسه وعدم محاولته ومنازعته في
ملكه . ومن هنا يبلغ التائب مقام الرضا . (٧) أن يدرك السالك الصحيح بدليل البصيرة
الصادقة أن حسنات الله لطف منه وتفضل ، فإذا أحسن بشائبة من رياء ، أو طلب عزّة أو جاه ،
غيّنه يدرك بهذه البصيرة الصادقة أن ذلك الإحساس الظاهر من عيوب نفسه وسيئات أعماله .
وهذا هو معنى نص المروى (في سير التائب بين مشاهدة الملية ، وتطلب عيب النفس
والعمل) . (٨) أن يدرك أنه لا مؤثر إلا الله تعالى ، وأنه لاحكم ولا أثر ولا فعل إلا له .
ومشاهدة العبد الحكم لا تدع له استعشان حسنة ، ولا استقباح سيئة ، وهذا هو أعلى
المقامات لدى الهروى في نظرية التوحيد . وسنلاحظ بعد قليل في مناقشتنا لنظرية
الهروى أن ابن تيمية رغم ما يكنه للهروى من إحلال فقد رأى في نظرية الهروى
تبعية ردها ابن تيمية للجهمية ، فوقع هو الآخر في خطأ أكبر .

كان أساس المشكلة هو ما أثير حول المروى في نظرية الفناء ، فقد ذكر ابن تيمية^(١) الإمام السلفي (ت ٧٢٨ هـ) « إن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل (المروى) هو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية ، وهو يثبت توحيد الربوبية مع نفس الأسباب والحكم ، كما هو عند قول القدرية والجهمية المجرة كالجهم بن صفوان ومن اتبعه وغيره وشيخ الإسلام المروى ، وإن كان رحمه الله من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ، وقد صنف كتابه الفاروق في الفرق بين الثبوتية والمعتلة ، وصنف كتاب تكفير الجهمية ، وصنف كتاب ذم النكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالفلو في الإثبات للصفات ، لكنه في القدر كان على رأى الجهمية فناء الأحكام والأسباب والكلام في الصفات نوع وفي القدر نوع وفي القدر نوع » . اللهم أن ابن تيمية يرى أن الفناء عند المروى لا بجامع البقاء لأنه (في نظر ابن تيمية) نفى لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التي تخص أحد التماسكين بلا محصص . فالمرؤى يقول^(٢) (إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شئ بقدرته وإرادته ، فإنه ممن لم يثبت في الوجود فرقا بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له مرضى له مراد له سواء بالنسبة إليه ليس يحب شيئاً ويبغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة ولا استقباح سيئة بالنسبة للرب ؛ إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه ، ولكن في عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله فلا يستحسن ولا يستقبح) . من هنا يناقش ابن تيمية^(٣) المروى ، فيرى أنه يتأنيب في هذا تنابيحاً (القدرية الجبرية . أتباع جهم بن صفوان وأمثاله) . ويرى ابن تيمية أن (هؤلاء القدرية والجهمية يتفقون

(١) ابن تيمية منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ وانظر الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ طبعة ثانية .

(٢) الفتاوى ص ٢١٢ ، الفاشاني ص ٧٤ (منازل السائرين) .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣ ، ٢٥ .

مع المعتزلة في أن مشيئة الله وإرادته ومحبه ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية ، فقلته ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهما يرى أن الله يشاء كل شيء ويريده ويحبه ويرضاه ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحيانا بمعنى المشيئة ، وأحيانا بمعنى المحبة ، وأن المروى بعد أن عرض كل هذه الآراء تابع جهما فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، (وأن يحب كل ما يخلق ، بمعنى أنه يريد) ، وأن هذا السياق الفكري أثر في أصل التصوف عامة ، فقرر أن الكمال أن تنفى عن إرادتك ، وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان في هذا المقام الكامل لا يستحسن ولا يستقبح شيئا . ويمضى ابن تيمية^(١) فيقول وإلى هذا انتهى المروى ، بل إن المروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهما فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : (التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة ، فالله لا يخلق شيئا بسبب بل يفعل عنده لا به) . وقد أدت هذه الجهمية الخبيرة المروى أن يقرر أن الصمود عن منازعات العقول ، وعن التعلق بالشواهد وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلا ، ولا في التوكل سببا ، ولا في النجاة وسيلة ، وذلك لأنه ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ، ولا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء يشيئ ؛ فالشيع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للتوكل من الرزق له سبب أصلا لا في نفسه ولا في نفس الأمر ، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يحمل أحدهما لعمارة وعلما ودليلا ؛ بمعنى أنه إذا أوجد المقترنين عادة كان الآخر موجودا معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضا من جملة الاقترانات المادية ، ولهذا فيكون مشاهدا سبق الحكم بحكمه وعلوه أى يشهد أنه علم ماسيكون وحكم به أى أراده وقضاه وكتبه) . ويهود ابن تيمية فينكر العادة إنكارا تاما وينسبها إلى الجهيم .

وقد أفاض الدكتور على سامي التشار^(١) المناقشة في هذا الموضوع وأكد أن جهما لم يصل إليها . حقا إن منطقة الجبري قد ينتهي إليها ، ولكن تكون فكرة العادة على أساس الافتراض بين ما يعتقد من الحقيقة سببا ، وما يعتقد في الحقيقة مسبب قد جاءت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية متسقا مع روح القرآن والسنة . ونضيف أن الإمام الغزالي هو مفسرها كما سنرى في دراستنا له . ومن العجيب أن إنكار العادة بدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة . دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

فإذا عدنا إلى ابن القيم السافي (ت ٧٥١ هـ) تلميذ ابن تيمية (٧٢٨ هـ) فإننا نجد يذبح عن حمى المروى سهم الوقوع في شبك الانحداد أو الخلل ، عبر الفناء الذي أكده . فإذا قال ابن القيم^(٢) : (قال صاحب المنازل « باب الفناء » قال الله تعالى (كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) . . . إنَّ الفناء المذكور في الآية ليس هو الفناء الذي تشير إليه الطائفة ، فإن الفناء في الآية الحلاك والعدم . أخير سبحانه أن كل من على الأرض بدم وبموت ، ويبقى وجهه سبحانه . وهذا مثل قوله « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِلَيْهِمْ مَبْتُونَ » ومثل قوله « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » . وأما الفناء الذي تترجم عنه الطائفة ، فأمر غير هذا ، ولكن وجه الإشارة بالآية إليه أن الفناء المشار إليه هو ذهاب القلب وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالملئ الكبير الذي له البقاء ، فلا يدركه الفناء ، ومن عاش في محبته وما اعت به وإرادة وجهه أو ضلَّ هذا الفناء إلى منزل البقاء ، فكأنها تقول : إذا تعلق بما هو فان ، انقطع ذلك التعلق عند فنائك وأنت أحوج ما تكون إليه ، وإذا تعلق به ، فإن هو باق لا يضيئ . ثم يقطع تعلقك ودام بدوامه . والفناء الذي يترجم عليه هو غاية التعلق ونهايته . فإنه انقطاع عما سوى الرب تعالى من كل وجه . ولذلك قال (المروى^(٣)) . . .)

(١) الدكتور على سامي التشار : فتاوى الذكر ٢ : ٢٤٩ .

(٢) ابن القيم : معارج السالكين - ٣ من المحررات ٢٠٥٣١ ورقة ٤٥٥ - ٤٦٢ (مدارج السالكين) - شرح منظومة الآثرين (منازل أولئك السعداء وأولئك السعدين) (طار السكتب المصرية) -

(٣) منازل السالكين للمروى من ٤١٣ (فتاوى) -

(الفناء في هذا الباب اضمحلال مادون الحق علماً ثم جحداً ثم حقاً). ويمضي ابن القيم في شرح مفهوم المروى فيقول — وقوله (الفناء اسم لاضمحلال مادون الحق علماً) يعني يضمحل من القلب والشهود علماً ، وإن لم تكن ذاته دانية في الحال مضمحلة ، فتغيب صور الموجودات في شهود العبد بحيث تكون كأنها دخلت في العدم كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده في قلب الشاهد ، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم .

وأما قوله (علماً ثم جحداً ثم حقاً) : هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب ، فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك ، وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى عالمه وشهوده ، فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدريج نوراً الله باطنه وعقله بالعلم ، فرأى أنه لا خالق سواه ، ولا رب غيره ، ولا يملك الضر والنفع والمعطاء والمنع غيره ، وأنه لا يستحق أن يعبد بنهاية الخضوع والحب سواه ، وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل ، فهذا هو توحيد العلم . ثم إذا رقاها الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه أشهده عود المفعولات إلى أفعاله سبحانه ، وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته ، وقيام صفاته بذاته فيضمحل شهود غيره من قبلته ، وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء أبدي ، ولم يحجد سوى بمجده الملاحدة ، فإن هذا الجحود عين الإلحاد .

(ثم إذا رقاها درجة أخرى : أشهده قيام العوالم كلها جواهرها وأعراضها وذواتها وصفاتها — به وحده ، أي بإقامته لها وإمساكها ، فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا . ويمسك البحار أن تفيض أو تنقيض على العالم ، ويمسك السماء أن تقع على الأرض ، ويمسك الطير في الهواء صافات ، ويمسك القلوب الموقفة أن تزيع عن الإيمان ، ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحبود ، ويمسك على الموجودات وجودها ، ولولا ذلك لاضمحلت وتلاشت ، والسكل قائم بأفعاله وصفاته التي هي من لوازم ذاته ، فليس الوجود الحقيقى إلأ له ، أعنى الوجود الذي هو مُستغنٍ فيه عن كل ماسواه ، وكل ما سواه فقير إليه بالذات ، لا قيام له بنفسه مكرمة عين .) (ولما كان للفناء مبدأ ومستوى .

وغاية ، فقد أشار (المروى) إلى مراتبة الثلاث : فالمرتبة الأولى فناء أهل العلم المتحققين به ، والثانية فناء أهل السلوك والإرادة ، والثالثة : فناء أهل المعرفة الخلقين في شهود الحق سبحانه . فأول الأمر أن تقوى قوة علمه ، وشعوره بالخلقين في جنب علمه ، ومعرفته بالله وحقوقه ، ثم يقوى ذلك حتى يبدى كالأموات ، ثم يقوى ذلك حتى ينبغ عنهم بحيث يكلم ولا يسمع ويمر به ولا يرى . (ذلك أبلغ من حال السكر ، ولكن لا تدوم له هذه الحال ولا يمكن أن يمش عليها) .

فإذا أمعنا النظر في باب القصد عند المروى ^(١) ، وهو من أخطر الأبواب ، لأنه طريق العزم والإرادة واليقين والأنس ، حتى مقام المراد ، فإننا نجد المروى أبعد يكون عن مظان دعاوى الاتحاد ، أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإن كان ما يصل إليه في فلسفته الصوفية هي وحدة شهود معقولة لمعرفة تجري فوق حدود العلم في لوائح نور الوجود . « ويرى اللخمي في هذه النقطة بالذات : أن المروى يؤكد ما يراه سيد الطائفة أبو القاسم ^(٢) الجنيد (الصوفي السني) في قوله (علم التوحيد ميان لوجوده ووجوده ميان ليله) ، ويرى أن هذه الدرجة هي للقام الأول في للشاهدة عند المروى . أما الدرجة الثانية فهي كما يقول المروى (معاينة تقطع جبال الشواهد ، وتبليس نغوت القدس ، وتغرس السنة الإشارات) . وهذه الدرجة تترقى عن العلم النظري بالتوحيد إلى التمكن من وجود التوحيد كما يقول اللخمي . أما الثالثة (فهي مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع مالكة لصحة الوجود راجبة بحر الوجود) .

فإذا مضينا مع المروى ^(٣) في فلسفته وجدناه يصعد بنا إلى باب للمعاينة بعد عبوره مقام للمشاهدة عبر المكاشفة . والمعاينة عنده ثلاثة : الأولى معاينة الإبصار ، والثانية معاينة القلب ، وهي معرفة الشيء على نمته علما يقطع الريبة ولا تشوبه حيرة ، وهذه معاينة

(١) باب القصد من منازل السائر من ١٠٦ ، ١٠٧ من اللخمي وانظر من ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٢) المروى في منازل السائر من ١٩٠ - ١٩٢ تعليق اللخمي .

(٣) المصدر السابق من ٢٠٨ وما بعدها .

بشواهد العلم . والثالثة معاينة عين الروح وهى التى تعان الحق عيانا محضا . (والأرواح هنا مقامها فى إمتناظهرت وأكرمت بالبقاء لتتأفى سناء الحضرة ، وتشاهد بهاء العزة) .
ولاشك أن الهروى فى الفقرة الأخيرة يدفع التهمة التى وجهت إليه من ابن تيمية وتبدو لنا ملاحظة أنزكها للخى فى دقة حين قال : (إن الإبصار هنا ليس بنفس العين المحسوسة ، وإنما بالمعنى الذى يخلقه الحق فيها فتدرك به ، وكذلك القلب يدرك بمعنى يخلقه الحق فيه ، وكذلك الروح التى هى فى النهاية تعان الحق عيانا محضا كما يقول الهروى . والهروى فى مقام البسط بعد القبض ، أو الصحو بعد السكر يؤكد أن الصحو قوة لأنه (مقام صاعد عن الانتظار) . وإذا كانت هناك حيرة ، فهى ليست حيرة الشبهة ، بل الحيرة فى مشاهدة نور العزة . وإذا كان السكر فإنما هو فى الحق كما يقول : (فالسكران فى الطلب للحق والصاحى بوجود الحق) . فإذا مضينا مع الهروى^(١) فى مقام الاتصال ، فإننا نجد من جديد يؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة .

ويصل بنا الهروى من هذا إلى نظريته فى المعرفة^(٢) التى هى عنده (إحاطة بعين الشيء كما هو) ، وهى عنده ثلاث درجات ، واخلق فيها ثلاث فرق : الدرجة الأولى معرفة الصفات والنموت . والثانية معرفة الذات مع إسقاط التفریق بين الصفات والذات . والثالثة معرفة مستفرقة فى بحر التعريف لا يوصل إليها الاستدلال ، ولا يدل عليها شاهد . وهى على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة انخاسة . أما الدرجة الأولى من المعرفة لدى الهروى فهى معرفة الصفات والنموت ومعنى ذلك عنده التفرقة بين صفات الذات كالعلم والإرادة والقدرة ، القديمات له سبحانه وتعالى) ، وبين صفات الفعل كالخالق والرازق والمعطى والمانع .

(١) المصدر السابق ص ٢٠٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣ وما بعدها .

فإنها تُنموتُ بأفعاله تعالى ، وإن كان سبحانه لم يزل ممنوتا بها من حيث كان متسكلا واصفا نفسه في كتابه بكونه خالقاً رازقاً ، وكلامه قديماً ، وإن كان الفعل والخلق والرزق في الأزل محالاً . (وهذه الأسماء جميعها قد وردت بها الشريعة في الكتاب والسنة كالعالم والقادر والريد والحي وغيرها من صفات الذات ، وكذلك الخالق والرازق ونحوهما من أسماء الأفعال . فإن أهل التحقيق لا يسون الحق سبحانه بنعت من صفات الكمال إلا بما سعى به نفسه على لسان نبيه عليه السلام) . وهذه المعرفة الأولية ثلاث أركان عند الهروى (أحدها إثبات الصفة باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، والإيلاس من إدراك كنهها ، وإبقاء تأويلها) والهروى في هذا يَرُدُّ على نفات الصفات ، وعلى من أثبتوها حادثة ، كما ذهب إليه بعض المعتزلة في الإرادة والعلم . فإثباتها قادمة يجمع الرد عليها ، وفيه تنزيه الصفات القديمة عن إدراك حقائقها ، والإحاطة بكيفية تعلقها بمعقولاتها وهو بحر لا ساحل له ، ولا سبيل إلى خوضه فضلاً عن التعمق فيه .

وأما الدرجة الثانية^(١) من المعرفة لدى فلسفة الهروى فهي معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات . وهي عنده (تثبت بعلم الجمع ، وتصفو في ميدان الفناء ، وتستكمل بعين البقاء ، وتشارف عين الجمع) ومعنى هذا لدى الهروى : صعود عن الدرجة العامة التي قبلها ، التي هي معرفة الصفات والنموت ، لأن تلك الدرجة نظرت في الصفات ، وهذه اقتصر على الذات ، (وإن كانت الذات لا تخلو من الصفات ، والصفات قائمة بالذات ، ولا تقول هي أغيار للذات لاستحالة المفارقة ، وحقيقة التميزين ما تجوز مفارقة أحدهما الثاني ، وإنما ترجعت هذه الدرجة من حيث رفقة همة المعارف وجمعها على الحق تعالى) .

وأما الدرجة الثالثة^(٢) من المعرفة لدى فلسفة الهروى وهي المعرفة المستغرقة في بحر

(١) المصدر السابق لخصي في منازل السائرين الهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشاني ص ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق لخصي في منازل السائرين الهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ القاشاني ص ٢٦٤ .

التعريف ، فهي أعلى مما قبلها ، (لأن ما قبلها معرفة متعلقة بالوسائل والشواهد طمعا في الوصول إلى بلوغ المأمول) . (وهذه معرفة في عين المقصود غالبية على أحوال العارفين . وطاقتهم . قد استغرق من بَلَّغَه الحق إليها في إدراكه لما هو فيه ، حتى غاب عن مطالبه وأسباب قربه شغلا بمعرفته وموجوده) . فهي في حالة معرف عارف مكشوف له كاشف ، وإن كانت أركانه ثلاثة : (مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع) ، لأن صاحب هذا المقام مشاهد للقرب صاعد عن العلم لقلبة حال الجمع التي هي رؤية الواحد خاصة .

من كل هذا نرى فلسفة الفناء^(١) لدى الهروى واضحة . فالقناء لدى فلسفته ذهاب عن العالم إذ (كل من عليها فان) ، ويبقى وجه ربك ، أى لا يبقى في القلب سواء ، وهو لديه كما وضح ابن القيم فيما ذكرناه حسب نص الهروى (اضمحلل نادون الحق علما ثم جحدائم حقا) وهو يتبر بنا الفناء إلى البقاء ، فيؤكد في فلسفته للبقاء بأن البقاء (اسم لما بقي قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها) . وهو ثلاث درجات : الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لاعلم . الثانية بقاء الشهود بعد سقوط الشهود وجودا لانفتا . الثالثة بقاء مالم يزل حقا بإسقاط مالم يكن محوا . وهنا يتم التحقيق الذي هو (تلخيص مصحوبك من الحق ، ثم بالحق ، ثم في الحق) . أما تلخيص مصحوبك من الحق ، فان معناه أن لا يخالج علمك علمه . وأما بالحق فان لا ينافع شهودك شهوده . وأما في الحق (فأن يُنْأَيِّمَ رسمك سبقه فتسقط الشهادات ، وتبطل العبارات ، وتغنى الإشارات ...) ويصل بنا الهروى^(٢) إلى فلسفته للتوحيد حيث المراد (حاضر مع الحق ، غائب عن غيره ، متصرف بأمره) .

والتوحيد في فلسفة الهروى هو الكمال الذي لا كمال بعده ، بمعنى أنه قد (شهد الله .

(١) المصدر السابق لأخى في منازل السائرين لهروى ص ٢٠٨ - ٢١٥ الفاشى ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

(٢) المصدر السابق لأخى ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

أنه لا إله إلا هو) . والمروى هنا يَظ تمام اليقظة في نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج أو وحدة الوجود التي وصلت بشهادة التوحيد في المدارس المنفصلة إلى معنى أن لا موجود إلا الله ، غفلت المنهج الإسلامي . الهروى يؤكد أن معنى الإشارة بالآية (شهد الله أنه لا إله إلا هو) (أن الحق سبحانه هو الشاهد لنفسه بالوحدانية ، وأن من ينطق بلسان التوحيد لا إله إلا أنت أولاً إله إلا هو ، فهو يعرف التوحيد ويصححه في نفسه ، وليكن من ادعاه حلالاً ، أو نسبه لنفسه مقاماً ، فدعواه غير مقبولة) .

والتوحيد لدى فلسفة الهروى ثلاثة وجوه (الوجه الأول : توحيد العامة الذي يصح بالقواعد ، الوجه الثاني توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق . الوجه الثالث : توحيد قائم بالتقدم وهو توحيد خاصة الخاصة) .

أما توحيد العامة فطريقه لدى الهروى المعرفة الاستدلالية بالنظر والفكر وبراهين العقل ، وهو الذي يصح بالشواهد . والشواهد هي الألوان والصنوعات ، وتدل وجودها على مكون صانع . وأما توحيد الخاصة المتوسطين ، فهو الذي يثبت بمعاينة حقائق المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والتبصير والسطو والسكر والصحو والاتصال والانفصال . وأما توحيد خاصة الخاصة فهو التوحيد القائم بالتقدم . ومعناه توحيد الحق لنفسه أولاً وأبداً كما شهد الله أنه لا إله إلا هو . . . وقيامه بالتقدم أزليته ، وامتناع قيامه بالحدث ، وإلا كان متديماً للغير فلم يكن توحيداً ، وأهل هذا المقام هم خاصة الخاصة في نهاية مقامات المعرفة الصاعدة لجوهر التوحيد الحقيقي . يقول الهروى (وإلى هذا التوحيد شَخَّصَ أهل الرياضات والمجاهدات وأرباب الأحوال والمقامات ، وله قَصْدُ أهل التعميم ، وإليه عنى المتكلمون في عين الجمع ، وعليه تصظم الإشارات ، ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر إليه عبارة) (وهو إسقاط الحديث عن القلب ذكرًا ، وإثبات القدم في القلب وجوداً)^(١) ... ونمود فنقول إن الهروى لم يفلسف التوحيد ليدعو إلى الاستفراق والتلاشي ؛

(١) المصدر السابق للهروى : التنازل تحقيق النخعي ص ٢٢٥ - ٢٢٧ تحقيق الاغاثن ص ٢٦٠ - ٢٦٨ .

بل ليعود إلى واقع الأرض ليستكمل رسالته كوارث لعلوم الأنبياء وتشريعهم على الأرض.. من هنا كانت فلسفة التصوف لديه أقرب إلى التصوف السني . ولهذا كان لابد أن نتعرف على غلفسته في معنى التوكل والعمل والتفويض والفتوة وصلة نظريته في المعرفة بنظريته في الحجة لنمود معه في النهاية وهو يؤكد معنى التوحيد الحقيقي .

ونبدأ أولاً بدراسة نظريته في التوكل والتفويض والعمل فتجده يضع مذهباً متكاملًا لما فلسفه في الدوائر السنية الإمام الغزالي ، وما قدمه فيها خاصة ابن عطاء الله السكندري (ت ٨٧٠ هـ) في نظريته عن إسقاط التدبير كما سئرى .

يقول الهروي^(١) (التوكل كَلَّةُ الأَمْرِكَّةِ إلى مالِكِهِ ، والتمويل على وكالته وهو من أصعب منازل العامة عليهم ، وأوهى^(٢) السبل عند الخاصة ، لأن الحق قد وكلَّ الأمور كلها إلى نفسه ، وأيا س العالم من ملك شيء منها . وهو على ثلاث درجات : (١) التوكل مع الطلب ومعاطاة السبب على نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى . (٢) (التوكل مع إسقاط الطلب وغض العين عن السبب اجتهدا في تصحيح التوكل ، وتفرغا إلى حفظ الواجبات مع التسبب للرزق بوجه من الوجوه للمكاسب كالصناعة والتجارة (٣) التوكل مع معرفة علل التوكل النازعة إلى الخلاص من علة التوكل) . وهو أن تعلم أن ملكة الحق تعالى للأشياء ملكة عزة لا يشاركه فيها مشارك ، فيكل شركته إليه ، فإن من ضرورة العبودية أن يعلم العبد أن الحق هو مالك الأشياء كلها وحده) . والغاية القصوى من المقام الثالث (الأسمى) لدى الهروي . أن التوكل هنا هو شهود الأفعال كلها من الله ، وصورته صورة المتوكل مع أنه يعرف علل التوكل بالمعنى المذكور في الدرجتين السابقتين ، بأن يجعل التوكل الله سبحانه وتعالى وكيه في أموره وليس له من الأمر شيء ، فالأمر كله لله : (فلا معنى للتوكل ، ففي التوكل نسبة الأمر إلى الغير ونسبة الجعل إلى نفسه) (والوكالة

(١) الهروي تحقيق الخصى ص ٦٩ الناشر ٧٦ - ٧٩ .

(٢) في نسخة أخرى (أومن) بدلا من أوهى .

إلى الحق ، وكلها علل معرفتها نازعة أى جاذبة له إلى الخلاص من علة التوكل ، فلا يكون هو متوكلاً بالحقيقة ، بل صاحب مقام فوق التوكل بقطع النظر عن الأسباب فقط .

أما التفويض^(١) فهو أوسع من التوكل ، لأن التوكل عند الهروى بعد وقوع السبب ، والتفويض قبل وقوعه وبعده . (وهو عين الاستسلام ، والتوكل شعبة منه) (وأفوض أمرى إلى الله^(٢) . وهو على ثلاث درجات : (١) (أن يُعلم أن العبد لا يملك قبل عمله استطاعة فلا يأمن من مكر ، ولا يئأس من معونة ، ولا يعول على نية) . وهذه الدرجة تمنى أن القوة لله جميعاً . فكيف يملك العبد استطاعة قبل إقدار الله تعالى إياه على العمل ، ولا حول ولا قوة إلا به ؟ وكيف يأمن من لا يتحرك بتحركه من أن يتحركه فلا يحركه ، وكيف يئأس من معونته في التحريك من يرى أنه الرحيم القادر الجواد القياض ، وقد سمع قوله (لا تقنطروا من رحمة الله) (ولا تئاسوا من زوحي الله . إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون) ؟ وكيف يستند على نيته وهو يعلم أن الله يحول بين المرء وقلبه ؟ وكيف يقدر دولم قصده ونيته على الفعل ، وهو يعتقد أن مثل القلب كريشة في فلاة تقلبها الريح ؟ (٢) (معاينة الاضطرار فلا يرى علماً متنجياً ، ولا ذنباً مهلكاً ، ولا سبباً حاملاً) وهذا معناه عدم الاختيار ، وانتفاء الافتقار ، فلا يرى لسميه أثراً ، ولا لغير الله تأثيراً فلا نجاة إلا برحمته ، ولا هلاك إلا بقضته . له الحكم والأمر ، فلا عمل يدعى ، ولا ذنب يشق ، ولا سبب يحمل أحداً على فعل ، فإنه هو الحامل والفاعل ، فلا يقف مع السبب بل يكون مع السبب .

(٣) شهودك انفراد الحق بملك الحركة والسكون والقبض والبسط ، ومعرفة بتمهريف التفرقة والجمع) .

(١) للمصدر السابق تحقيق الخميني ص ٦٩ ، القاشاني ص ٧٦ ، ٧٩ .

(٢) آية ٤٤ من قائل (٤٠) .

أما فلسفة الهروى للفتوة ^(١) فهي امتداد متطور لفلسفة أهل الملامة فيها، ولكن على تفاؤل. والهروى يرى فى الآية الكريمة (إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) ^(٢) التفتتا إلى القوة التى هى عنده (اسم لمقام القلب الصائق عن صفات النفس) وذلك الصفاء هو زيادة الهدى بعد الإيمان. ولهذا لما سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال أن ترد نفسك إلى طاهرة كما قبلتها منى طاهرة والفتوة أن لا تشهد لك فضلا، ولا ترى لك حقا وهى ثلاث : —

١ — أن تترك الخصومة، وتتفافل عن الزلة وتنسى الأذية .

٢ — أن تقرّب مَنْ بعصيك، وتسكّر من يؤذيك، وتعتمد على من ينجى عليك سمحا لا كظما، وبراحا لا مضاربة .

٣ — ألا تتعلق فى المسير بدليل، ولا تشوب إجابتك بعوض، ولا تقف فى شهودك على رسم .

ولما كان المقام الثالث فى كل منزل من منازل السائرین مقام شهود لمعرفة المراد الذى صار مرادا بعد أن كان مريدا، فإن الهروى يؤكد فى هذا المقام أن العقل لا مكان له هنا من نظر أو استدلال فى كشف المعرفة (فإن من طلب نور الحقيقة على قدم الاستدلال (النظر العقلى) لم تحمل له دعوى الفتوة، وكان كن يطلب الشمس بالسراج) ، والهروى هنا يعطى فكرة ممتازة لما فلسفه الفزائى السنى فى المعرفة الدينية كما سنرى فى مكانه، وهو مارآه الهروى فى فتوة المعرفة لما فوق العقل وحدوده وقدرته . ومن هنا ندرك نظريته فى المعرفة .

والفتوة كما فلسفها الهروى تصل الواصل باليقين . واليقين عنده ثلاث درجات

(١) علم اليقين وهو قبول ماظهر من الحق، وقبول ماغاب للحق، والوقوف على ماquam

(١) التكملى ٩٩ التاشانى ١٠٨، ١٠٩، ١٢٢ .

(٢) آية ١٣ من سورة الكهف ١٨ .

بالحق . أما ما ظهر من الحق من علم اليقين فهو خاص بما جاءت الرسل ، وأما ما غاب للحق فهو خاص بالدار الآخرة . وأما ما قام بالحق فهو ما يخص الكشف الصوري كالنماذج الصادقة وخوارق العادات والإخبار بالمغيبات .

(٢) عين اليقين (وهو التقى بالاستدراك عن الاستدلال) وعن الخبرة بالعيان ، وخرق الشهود حجاب العلم) . وهذا معناه للمودة إلى الفطرة الأولى لشهود حقائق الأشياء فيها . ودرجة عين اليقين لمدخل فيه لدى الهروى للاستدلال أو العقل كافي درجه علم اليقين . وهذا هو معنى التقى بالاستدراك عن الاستدلال ، أى بالادراك والكشف عن الاستدلال والعقل ، وهو معنى التقى عن الخبر بالعيان أيضاً . أما معنى (خرق الشهود حجاب العلم) : فإن الهروى يؤكد هنا أن العلم بالشئ لا يشترط حضور الشئ ، فقد تسكون بالنبية عنه ، ولكن شهود الشئ يشترط ويصح حضوره ومعاينته (وعيان حجاب العلم بشهود الشئ بيمينه لا بصورة زائلة مطابقة للشئ) .

(٣) حق اليقين : وهو (إسفار صبح الكشف ، ثم انخلاص من كلفة اليقين ، ثم الفناء في حق اليقين) . وفي هذا المقام الأخير من اليقين يؤدي الهروى معنى التحقيق بحقيقة العلم علم الحق عن طريق الفناء عن رسمه وعلمه في الحقيقة . وهو هنا يستشهد بقول ينسبه لأمرير المؤمنين الإمام على رضى الله عليه يقول فيه عن بيان الحقيقة : إنها نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره . والهروى يقصد بالانخلاص من كلفة اليقين أفعال الصفات وتوابعها حتى يصل في النهاية إلى الفناء في حق اليقين بعد سقوط الرسوم كلية (فلا يبقى عين ولا أثر) . وهذا يصل إلى صلب نظريته في المعرفة فنجد أن الهروى في خلفته لمعرفة المراد^(٤) لا يتركنا دون أن يوضح لنا في نظريته الفرق بين العقل الذي نعرف ، والبصيرة التي هي فوق العقل ، أو هي العقل المتوركا يقول في مصطلحه الفلسفى ، لأن البصيرة التي ترتبط بما فوق حدود العقل (هي التي

تفجر المعرفة ، وثبتت الإشارة وثبتت الفراسة بدليل قول الله (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ، وبدليل قول الله (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) . ويستفيض الهروي فيميز لنا بين المعرفة والعلم بمد أن يسوق لنا دليل القرآن في البداية . يقول الهروي^(١) . قال الله سبحانه وتعالى (وإذا سمعوا ما أنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع حزنا مما عرفوا من الحق) . ويقول الهروي إن المعرفة هي إحاطة بعين الشيء كما هو أى بإدراك حقيقة الشيء بذاته وصفاته على ما هو بعينه لا بصورة زائدة مثله .

ومن هنا كانت المعرفة غير العلم ، لأن المعرفة ذوق ، والعلم حجاب ، والمعرفة ليست غير آحاد العارف بالمعروف ، (فلا يعرف الشيء إلا بما فيك منه ، وما فيه منك) .

والمعرفة على درجات ثلاث (١) معرفة الصفات والنعموت ، وهى معرفة العوام . (٢) معرفة الذات مع إسقاط الضريق بين الصفات والذات ، وهى التى تثبت بعلم الجمع وتصفو فى ميدان الفناء ، وتستكمل غايتها بعلم البقاء . والهروى لشدة حذره كما ذكرنا من قبل - يؤكد أن المعرفة لانتم إلا بعلم البقاء لابعين الفناء . وليس هذا فقط ، فهو يصل نظريته فى المعرفة لدى علم البقاء بعالم المبودية الخالصة لله ، فينفى كل ما أتهم به حتى من شيعته وعلى رأسهم الإمام الكبير ابن تيمية مما ذكرناه .

الهروى فى ربطه مقام العبادة^(٢) بالمعرفة يضع أمامنا الدليل القرآنى (كمادته) . يقول الهروى (قال الله سبحانه وتعالى) : [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون^(٣)] . ويصل من وراء ذلك مباشرة إلى ربط العبادة بالمعرفة ، ثم تفسير العبادة ذاتها بالمعرفة ؛ فآله سبحانه وتعالى خلق الجن والإنس ليعرفوه عبر العبادة ، وليزدادوا

(١) المصدر السابق الفاشانى ١٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ .

(٢) المصدر السابق الخصى ص ٢٠٨ .

(٣) آية ٥٦ من سورة البقرات .

معرفة به في صدق هذه العبادة ؛ وليؤكدوا يقين هذه المعرفة في إيثارهم الحق على كل شيء ، وإسقاطهم كل شيء عدا الحق وعبادته ومعرفته خلال عبادته . ولما كانت روح العبادة (إيثار الحق) ، ومحبة الصادقة (تعلقه للتصل سعيًا وراء شهوده ، وشهود معرفته ، وتعلقه بذلك الشهود) فما نظرية المحبة المتعلقة تعلقًا متصلًا بشهود معرفته ، وما صلة المحبة بالمعرفة ؟ إن الهروي^(١) يبدأ حديثه الفلسفي عن المحبة بقول الله « مَنْ يَرْتَدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ »^(٢) ؛ فيؤكد أن الدين هو المحبة ، والارتداد عن الدين فقدان للمحبة ، ثم يعود فيقول في دقة الصوفي الفيلسوف (والمحبة هي سمة الطائفة ، وعنوان الطريقة ، ومقعد النسبة ، ثم يمضي في التحليل والتفتيت فيقول : (وهي تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والنع ، وهي أول أودية الفناء ، والعقبة التي يُستَحْدَرُ منها على منازل الحور ، وهي آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقية الخاصة ، ومادونها أغراض لأغراض) . ثم يفصل الهروي في درجاتها فيقول : وهي ثلاث درجات :

(١) محبة تقطع الوسوس ، وتلذذ الخدمة ، وتسلي عن المصائب ، وهي محبة تنبت من مطالعة الئنة ، وتثبت باتباع السنة ، وتنمو على الإجابة للفاقة .

(٢) محبة تبعث على إيثار الحق على غيره ، وتلهج اللسان بذكره ، وتعلق القلب بشهوده ، وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات ، والنظر في الآيات ، والارتياض بالمقامات .

(٣) محبة خاطفة . تقطع العبارة ، وتدقق الإشارة ، ولا تنتهي بالنموت . والأخيرة هي المقصودة من طريق المنازل ، وهي طور وراء العقل يهجر نورها العقل (كما يقول مصطلح الهروي) ، ويمزله عن الحكم) . فإذا ساءلناه أين برهاتها : كان جوابه (ولا برهان عليها إلا وجودها ، وبيئتها شهودها) . (فأعلى درجات الشوق نار أضرها صفو لمحبة فينبض الميش وسليت السلوة ، ولم يُتَمَنَّهَا معزٍ دون اللقاء) .

(١) المصدر السابق للهروي : الغنى ١٤٩ والفاشاني ١٦٨ .

(٢) آية ٥٤ من سورة المائدة .

فإذا مضينا مع الهروى فى تحليله للمحبة نجده يحدثنا عن القلق ، قلق الحب . والقلق هو (تحريك الشوق بإسقاط الصبر) وهو مقام موسى عليه السلام ، الذى قال الله فيه على لسانه بلغة القرآن (وعجلت إليك رب لترضى ^(١)) (رَبِّ اُرْنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ ^(٢)) وهذه المجلة فيما يرى الهروى قلق الحب المشتاق الصادق فى قلقه وحبه وشوقه ، وهذا القلق العارم كما يقول الهروى (لا يرحم أبداً ، ولا يقبل أمداً ، ولا يبقى أحداً) ، وإنه لكذلك لأنه لا يسكن ، حتى يفضى بصاحبه للملهوف إلى القناء المحض سعيًا وراء الشهود ، وهو لا يقبل أمداً أى غاية يسكن عندها ، وحداً من الزمان ينتهى إليه ؛ فإنه حاكم على صاحبه محسك به ، حتى يهلكه فى المحبوب ، فلا يستطيع أن يحكم عليه ، ويعين له غاية يأذ لا نهاية له ؛ حتى يفنيه بالكآبة . ولا يبقى أحداً ، لأنه لا يبقى فى الشهود عن شيء أو رسم شيء . والحب الذى سيصير مُراداً بعد أن كان مريداً فيصير محبوباً بعد أن كان محباً يتدرج من حال الوجد ، إلى الدهش ، إلى الهمان ، إلى الترق ، إلى النية ، حتى باب التمكن (لا بساً نور الوجود بالبقاء ، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالقناء المحض الذى هو الفقر المطلق) . والهروى هنا جديد فى وصفه القناء المحض جسر البقاء بالفقر المطلق الذى يلبسه ثوب البقاء ، أو كما يقول الهروى (ثم رد إلى البقاء بالوجود الحقيقى فاستقام لا بساً نور الوجود فى موطن الغيب المطلق ، فلا يعرفه أحد إلا الله ^(٣)) . وهنا يصبح المرید ميرداً فى معرفته للتكاملة .

ولما كان التمكن آخر مقام الولاية ونهاية مراتب التذانى فهو بداية مقامات التذلى ، لأنه (وقد رد إلى البقاء ، وخلع عليه الوجود للاصطفاء انشرح صدره بالله ، فشاهد رسوم الخلقية فى عين الحقيقة ، فأوتى حقائق المعارف والحكم لتكميل الناس بالأصالة إن كان نبياً ، وإلا فبالخلافة والوراثة إن كان ولياً . . كما أوتى موسى عليه السلام بعد

(١) آية ٨٤ من سورة طه .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإعراف .

(٣) الهروى ص ٢٢١ .

الاصطفاء^(١) (فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك وأنا أول المؤمنين - قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ، فخذ ما آتيتُكَ ، وكن من الشاكرين)^(٢) . معنى ذلك عند الهروى (إني تبت مما فرط منى من طلب الرؤية مع بقاء الأنية وأنا أول المؤمنين ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من - لحوكة في مقام (قاب قوسين أو أدنى) - رد إلى مقام الخلقية ؛ ليهدي الناس ويعلمهم الكتاب والحكمة ويذكهم) . وهنا يصل الهروى إلى غاية فلسفته فيقول (وكذلك الولي الوارث) . والهروى واضح تماماً في أنه لا يدعو إلى اتحاد وحلول أو وحدة وجود ، كما دعا إلى ذلك البسطامي في اتحاده والحلاج في نهاية مذهب حلوله ، وابن عربي في وحدة وجوده . فالهروى يعبر جسر الفناء إلى البقاء مع المراد الذي هو في فلسفته إما أن يكون نبياً كموسى أو محمد صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون وارثاً لعلم وحكمة هذين وأمثلهما ، فهو يعتبر الوصول سبيلاً لا غاية - كما فهمتها النظريات المنحرفة لدى الصوفية في الإسلام - سبيلاً لتطبيق رسالة السماء على الأرض . كما أنه يعتبر الوصول صحواً وتطهيراً متصلاً ، وفي الوقت نفسه لا يدعى كما استدعى النظريات المنحرفة ببدء بل وقبله لدى مدرسة الحلاج - لا يدعى أن الولي أفضل من النبي ، ولا يدعى أنه سيكمل ما لم يكمل من ولاية موسى عند الطور ، وما لم يكمل من ولاية محمد ليلة المعراج ، كما قال الحلاج مما سغره في دواستنا . لأشك أن الهروى السافى يهتج ويدفع في الوقت نفسه كل الشبهات والهمم التي أقيمت عليه حتى من الإمام السلفي ابن تيمية .

ولما كان الهروى يؤكد أن الولي الوارث لمولم الأنبياء الحافظ لسنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعليهم جميعاً - لما كان يؤكد أن الولي الزاد قد عاد ويعود دائماً من عملية التطهير المستمرة ، ليؤدي رسالته بعد إفاقة كإفاقة موسى عليه السلام بعد صعد الطور ، وكنزول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ليلة المعراج و (مازاع البصر وماطنى) ليؤدي

(١) المصدر السابق ص ٢٢١ وما بعدها .

(٢) آية ١٤٣ من سورة الإمراء .

رسالته - لما كان ذلك كذلك في شرعه للوارثة الصوفية كانت الغاية المتصلة هي وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق ، وتوحيد الحق . وهذه هي الغاية الأخيرة من فلسفة المهروى الصوفى السلفى مفلسف التصوف السلفى - وها نحن قد رأينا أنه لم يخرج عن دائرة أهل السنة في تصوفه الفلسفى إلى أى انحراف يمكن أن يخرج عن روح المنهج الإسلامى ، وإن كان التصوف السنى قد استكمل ما نقص من فلسفة صوفية لدى السلفية كما سنرى كمال ذلك عند الغزالى .

المفصل الرابع

مكان الامام السلفي ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ)

من التصوف السلفي . . ونظريته في المحبة

قد يكون غريبا لأول مرة في الدراسات الفلسفية والفكرية عامة أن نضع تساؤلا يقرب الامام ابن تيمية عدو الصوفية للمناز من ساحة التصوف علمة ، والتصوف السلفي خاصة ؛ ولكننا سنثبت أنه رغم عدائه للتصوف كاد أن يتصوف ، وكاد أن يكون له نظر ممتاز في التصوف . وسنحدث عن موقفه من السلف كأحد أئمتهم ، ثم نتحدث عن مكانه من التصوف دون أن ندخل في تفصيلات نخرجنا عن موضوع دراستنا وحدودها .

ولن أفصل هنا مكانه كجهاد أو قتيه . ولن أفصل إلا يسيراً جداً من مناقشاته للنظريات الصوفية للتحرفة مع الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وهجومه على مدارس الحلّاج أو ابن عربي في صفوفها المختلفة ؛ فكل هذا سأفعله تماماً لدى كل نظرية ، كإفصلت موقفه من المروى السلفي ، وكل هذا سأفصله لدى كل مناسبة دخل فيها ابن تيمية مجادلاً مناضلاً مصيباً صادقاً ، أو غططنا متعسفاً متحاملًا . لهذا سأكتفي في هذا الفصل ببيان مكانه من التصوف السلفي عامة كإمام سلفي ، وسأكتفي أيضاً بمناقشته في نظرية المحبة التي تكاد تدخله في دائرة التصوف السلفي متصوفاً سلفياً ممتازاً أراد أو لم يرد .

واتقد وقع ابن تيمية^(١) في محنة مشابهة لمحنة سلفه الإمام ابن حنبل . وقد بدأت هذه المحنة حين أُملي ابن تيمية رسالته المعروفة باسم الرسالة المحموية عام ٦٩٨ هـ ، أجاب بها عن سؤال في الصفات ورد من «حماة» حول آية الاستواء على العرش ، وما اتصل بها من آيات .

(١) البداية والنهاية ج ١٤ / ٧ ، ٨ ، ٤٥ ، فوات الوفيات ج ١ / ٥٠ ، ١٤ ، وانظر طبقات ابن رجب ج ٢ / ٣٩٦ ، وتاريخ ابن الوردي ج ٢ / ٤٧٩ .

وما تعلق بها من مسائل الصفوف واليد والوجه وهي (الرحمن على العرش استوى)^(١) ،
(وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) و (يدُ الله فوق أيديهم)^(٣) .

وقد أكد ابن تيمية كسلفي متبع بأن علينا أن نؤمن ونسلم بما جاء في القرآن من
هذه الصفات ، دون تأويلها ، مع الاعتقاد في الوقت نفسه بتزيه الله عن مشابهته لِمعض
ما خلق كما ذكر ابن حنبل . ولكن توقف ابن تيمية أوقعه في شبك التجسيم والتشبيه
فأثهم بأنه مجسم مشبه . وحوكم بأنه قال (إن الله على العرش حقيقة ، وإنه يشار إليه
بالإشارة الحسية ، وإنه يتكلم بحرف وصوت ، وإنه ينزل كما قال ابن تيمية كنزوله هكذا
من فوق منبر الجامع الأكبر في دمشق . وقد حبس بعد المحاكمة عاما وبضعة أشهر ، ثم
أخرج وأعيد لهجومه العنيف على اتجاهات مدرسة ابن عربي وللتصوف عامة ، وإنكاره
للتوسل بغير الله ، وتشديده النكير على من يقدم شيئا من شعائر العبادة لغير الله تعالى ،
وعلى من يشد الرحال للطواف حول الصخرة والحجرة النبوية الكريمة . وقد رأى
الحاكم أن في ذلك شططا وانتقاصا مشينا للأولياء وتطرفا مميّا لآزاء مقام النبي
صلى الله عليه وسلم ومكان أوليائه وورثته علمه ، وقد ظل ابن تيمية بين محاكمة وسجن
حتى توفي في سجنه عام (٧٢٨ هـ) وترك مؤلفات ضخمة ممتازة كتب بعضها في سجنه^(٤) .

ابن تيمية كسلفي متبع صريح كل الصراحة في الاستسلام للنص دون أى تأويل
على الإطلاق ، حتى إنه يرفض التأويل المجازي . ولا شك أن جمود الإمام ابن تيمية عند
سطوح النص اضطره للتسليم بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام بعدد لها الحدود ،
ثم استوى على العرش ، وذكر الاستواء في عشرة مواضع . كما اضطر للتسليم الكامل
بمخرج عروج الأشياء إليه أو نزولها منه ، وإلى التسليم الكامل بالحديث المنسوب إلى

(١) آية ٥ من سورة طه .

(٢) آية ٢٢ من سورة الحجر .

(٣) آية ١٠ من سورة النجم .

(٤) تاريخ ابن الوردي ج ٢ / ٢٧٩ وانظر ابن كثير ج ١٤ / ١٢٣ في البداية والنهاية وانظر
مجموعة الفتاوى لابن تيمية : بدر الدين الحنبل ص ٥٥١ القاهرة ١٩٤٩ .

النبي صلى الله عليه وسلم (ألا تأمنونني وأنا أمين من في السماء؟ وأنه قال للجارية أين الله فقالت في السماء : قال اعتقها فإنها مؤمنة) ، وأنه صرح مراراً بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا نزولاً حقيقياً^(١) . وقد أكد الشيخ محمد زاهد الكوثري^(٢) أن ابن تيمية سقط في تيار المقاتلية والكرامية مطالع التصوف السلفي . يقول الكوثري : (إن ابن تيمية قد مضى وراء قولهم إن محبوبهم محل الحوادث) . ويقول الكوثري : (ومن المصيبة أن يأخذ ابن تيمية بمثل هذه الفضيحة في صراحة لا مزيد عليها ، ويسكت أهل الشأن عن الرد عليه كما يجب) . (فذهب ابن تيمية في الاعتقاد على لفه ودورانه وجريه على مراحل : نخليط من مذهبي ابن كرام والبرهاري الحشوي^(٣) يتنوع من التفلسف بفلسفة (تملكاً اليهودي في المعتبر)^(٤) ، وخليط من السالية للفلسفين بين الحنابلة من الحشوية أتباع أبي الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصري وأبيه أبي عبد الله ، وقد أخذ عنهم القول بالتجلى في الصورة ، والقول بأن الله يتلو على لسان كل قارئ ، وأنه تعالى يرى يوم القيامة في صورة آدمي محمدي ، وهم جميعاً يجهرون بالتشبيه واللكان ، وشيخهم (مقاتل ١٥٠) هو صاحب الفتن ببغداد الذي أقعد الرسول عليه السلام في جنب الله كتفه مماساً لكتفه على العرش كما في البدء والتاريخ لمظهر للقدس) . ويعود الشيخ الكوثري^(٥) فيثور على ابن تيمية ثورة عارمة فيقول . (ومن المعجب أن يقول ابن تيمية . إنه ليس في كتاب

(١) ابن تيمية الطبعة الواسطة ص ٢١ ، ومجموعة الرسائل ج ١ / ١٩٦ . رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ص ٥٧ دار المنار . وانظر أيضاً لابن تيمية التبيان ٢٢٧ ، ٢٨٢ .

(٢) الأسفرائيني : التبصير في الدين ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ص ١٠٠ وهاشم ص ١٣٩ ، ١١٦ .

(٣) البرهانية فريق من الحشوية للتبصير الكرامية والمقاتلية المنسوبة للشعبة ، انظر دائرة المعارف الإسلامية م ٧ / ٣٤٩ ، ٦٩ / ١١ ، وانظر تحقيق الشيخ الكوثري لكتاب اللطفي : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ومقدمته لابن عساكر : تبين كتب القرنين فيما نسب لأبي الحسن الأشعري ص ١٢ .

(٤) الكوثري يقصد هنا بملك اليهودي صاحب المعتبر أبي البركات البغدادي .

(٥) الكوثري في تحقيقه للأسفرائيني التبصير ص ١٠٠ وهاشم ص ١١٦ ، ١٣٩ والكوثري يشير إلى كتاب ابن زكثون المختل : طبع السكواكب الدراري : ظاهرة دمشق وله خطوط هناك .

الله ولا سنة رسوله . ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ولا الأَكابر من أتباع التابعين من ذم للشبهة ، وذم التشبيه ، ونفى مذهب التشبيه ونحو ذلك ، وإنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية . ولا أدري هل يمد أحد وإسحق والدارامي ونسبا من الجهمية . وهو ينقل نص عبارتهم في التبري من التشبيه ؟ أم يقتاسي قول الله سبحانه وتعالى ليس كمثل شيء ، وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) ... هكذا يكون من فارق الجماعة) . ويعود الشيخ الكوثري ^(١) فيؤكد خروج ابن تيمية على أهل السنة والجماعة (في تجوز قيام الحوادث به وحولها فيه ، وإثبات الجهة له تعالى على التقديرين ، وهذا وذلك خارج عن معتقد أهل الحق) ، (وجعل لقول الله على لسان إبراهيم (لا أحب الأفلين) : فإن إبراهيم بين أن ما جاز عليه تلك الصفات لا يكون خالقا) . (ولا شك أن ابن تيمية فيما ذكره يحمّد كتاب النقض لعمان بن سعيد السجزي ، ويثبت أركا ما ينطق به مجسم من إثبات الحركة والتقليل والجلوس والساقطة والاستقرار للكافي) . أما ما ذكره ابن تيمية حول الكيفية والسكية الأينية (فهو لم يدرك أن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو ، ومن لا أول له لا يقال له كم كان ، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان . وإذا كان ابن تيمية لم يفهم شيئا من القرآن عن آيات التنزيه ، فإنه جهل أيضا ما جاء من أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل أين الله فقال إن الذي أين الأين لا يقال له أين . فقيل له كيف الله فقال إن الذي كيف الكيف لا يقال له كيف . وحين سئل ما جهة وجه الله أمر بشعمة فوضعها في أنبوب فصب ، فقال للسائل ما وجه الشعمة ، وبأى جانب مختص . فقال له السائل ليس بمختص جانب دون جانب ، فقال فقيم السؤال إذن ؟ وبمنه إذا جاز أن يكون في الخلق شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة لم لا يجوز أن يكون الخالق غير مختص بجهة دون جهة . ثم كيف لم يفهم ابن تيمية معنى قول الله (قل هو الله أحد . . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) ^(٢) ؟ . ومن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ، ص ٧٥ ، ج ١ ، ص ٢٦١ .

(٢) المصدر السابق للشيخ الكوثري .

الذين ثاروا عليه من معاصره الحافظ الذهبي « ت ٧٤٨ هـ » في رسالته الذهبية إليه ^(١) ..
وقد أخطأ ابن تيمية أيضاً حين اعتبر الحلولية وأصحاب وحدة الوجود تجهماً جديداً جاء
عن الجهمية . ولما كان هذا موضع مناقشة عريضة لدى نظريات الحلاج وابن عربي من
ابن تيمية وغيره فسنناقش فقط هنا وعلى وجه الإجمال ما عيس جانب التصوف السلفي من
هذا المكان نسبة واعتباراً ..

يقول ابن تيمية ^(٢) إن الحلول ووحدة الوجود جاء عن الجهمية ، وعلى صحة نص
الجهمية إن الله بذاته في كل مكان فهذا ليس معناه أن الله يحوى الأجسام أو الأعيان ،
لأن غاية الجهمية التنزيه المطلق . ولكن مذهب الحلول ووحدة الوجود في الواقع يمكن
أن يصل إليهما مذهب مقاتل بن سليمان ١٥٠ هـ في نظريته التي تقول إن الله جسم يشبه
المخلوقات ، وسياق المذهب يصل إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ويؤدي في النهاية إلى
ظهوره في صورة الآكل والشارب كما ظهر لدى مدرسة الحلاج . وابن تيمية في واقع
الأمر يضع المقدمات الخاطئة ، ثم يصل إلى نتائجها حين رد مثلاً مذهب وحدة الوجود إلى
الأصل المعتزلي الذي يقول : المعلوم شيء ثابت في العدم — ويرد (إن القائلين بهذا
سواء قالوا بأن وجودها خلق الله (كالجبائي) أو هو الله (كابن عربي) — يقولون
إن الماهيات والأعيان غير محمولة ولا مخلوقة ، وإن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته .
وقد يقولون : الوجود صفة للوجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما القائلين بقديم العالم
أو بقديم مادة العالم وهيولاه الميزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاماً بين
رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود ، فيينا يذهب ^(٣) للمعتزلة إلى أن المعلوم شيء
ثابت في العدم يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعلوم شيء ثابت في العدم بأنفسها

(١) الحافظ الذهبي : التبعة الذهبية لفرها الشيخ زاهد الكوكري في كتابه بيان زل العلم
والطلب ١٠ - ٢٠ / ١٣٤٧ هـ وانظر أيضاً سلامة القاضي : براهن الكتاب والسنة ص ١٧٣ مقدمة
الشيخ الكوكري ١٣٦٦ هـ .

(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج ٤ / ٤٠٤ هـ .

(٣) انظر النزالي تهافت الفلاسفة ص ١١٥ القاهرة ١٩٥٥ .

أى قديماً ، والحق يقتضى بالخلق لأن وجود الأعيان معتد بالأعيان الثابتة في العدم ، وذلك يقول بالجمع من حيث الوجود ، وبالفارق من حيث الماهية والأعيان . وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها ، فهي التي أحسنت وأساءت أو حمدت وذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما ذكرنا . وكذلك هناك فرق كبير بين الجهمية وبينهم لدى الحلول ووحدانية الوجود . إن الجهمية منزعة غاية التنزيه وكذلك المعتزلة ، بينما أصحاب مذهب وحدة الوجود هم إلى التشبيه والتجسيم أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً^(١) . وبحلول ابن تيمية أن يصل مذهب الاتحاد أيضاً بالجهمية حين ذكر أن الأصل التاريخي للإلهام أو الذوق الصرفي هو الجهمية . يقول ابن تيمية^(٢) (وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فبنوا على أصلهم الفاسد : أن الماء هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود . وصر ما يقع في قلوبهم من الغواطر وإن كانت من وساوس الشيطان - يزعمون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يتكلمون كما كلم موسى بن عمران ، ومنهم من يزعمون أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران عليه السلام لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكره ابن عربي .

(وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه) . وأعلنهم على ذلك ما اعتقدوه من مذاهب الجهمية واتباعهم الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام) . ومقارنة ابن تيمية ، كما يرى الدكتور النشار^(٣) من أعجب المقارنات . فحين ما أراد الجهمية واتباعهم إنما هو إنكار الكلام للمادى الذي يصوره التصوف السلفي والكلام السلفي ، وإن ما أراد الجهمية واتباعهم أيضاً هو إنكار تصور الله في صورة المخلوقات . ويتخبط الإمام ابن تيمية^(٤) هنا مخبطاً كبيراً حين يرى أن إنكار

(١) الدكتور على سامي النشار : نشأة الفكر في ٢١٨ ، ٢٢٥ .

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ٩٣ .

(٣) الدكتور على سامي النشار للصدر السابق ص ٢٢٩ .

(٤) ابن تيمية رسائل والمسائل للصدر السابق ج ٤ ص ٦٥ ، ٩٢ .

الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا (إذا أزال عن عينيه المانع إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل به ؛ فإذا ارتفع شاهد الحق ، ولم لا يشاهدون إلا ما يمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ، فيكون الرب المشهود عندهم هو الذى يخاطبهم فى زعمهم لا وجود له إلا فى أذهانهم أو لا وجود له إلا فى المخلوقات) . ويؤكد ابن تيمية من ورله هذا أن الكلام الذى فيه نجهم هو دهليز لزندقة والتعطيل . وقد غفل ابن تيمية عن حقيقتين : الأولى أثر مدرسة مقاتل والكرامية فى التشبيه والتجسيم . وكل ما حول الصفات والذات والكلام الآلى ، واطراد منهج الجسمة المشبهة إلى الحلول ووحدة الوجود . الثانية جهل أن الجهمية ومن ورائهم المعتزلة يسكرون الحجب المادية التى حاول السلفية المشبهة أن يضعوها بين الانسان والله فى الوقت الذى ينكر فيه الجهميه والمعتزلة والشيعية المعتدلون أيضاً وأهل السنة إنكاراً لرؤية الله فى الدنيا والآخرة كما فهمها المشبهة الجسمة بمختلف صورها .

من العجيب حقاً أن يدعى ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ثم يقول إنهم نفاة فيقع فى تناقض . غريب . يقول ابن تيمية^(١) : (وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا حصر محققو النفاة بأنهم على قوله كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه وأنكر تكليم الله لموسى) .

والواقع أن السبب الحقيقى لهجوم ابن تيمية على الجهمية هو أولا تمسك الجهمية بالعقل وتسمكه هو بالسمع أساماً حسب سلفيته . ثانياً : إنكار الجهمية وتابيعهم ومن سلك رأيهم من المعتزلة والشيعية والأشاعرة - إنكارهم تمسك الله فى السماء ، وإنكارهم بالتالى كل دعاوى السلفية فى الاستواء للمادى .

ثالثاً : ربط الأشاعرة بالجهمية . والأشاعرة في الواقع ينكرون على جهم إنكاره . للصفات ولكنهم ينكرون أيضاً كل دعاوى التجسيم والتشبيه بالمفهوم السابق . وقد حاول ابن تيمية^(١) شططا أن يصل مذهب أهل السنة من الأشاعرة بالجهمية الجبرية كما يقول ، فأثبت أنه لم يدرك اختلاف بين الكسبية والجبرية ولم يدرك أن الكسبية وسط رابط بين الجبرية والاختيار ، بين الجبرية والمعتزلة . وأبين بين كما يقول الإمام جعفر الصادق . إن الكسبية تقول إن الله خالق الفعل ، وإن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق ، ولهذا كان لا بد من الحل الوسط لإتخاذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر . — وهنا يسير للمذهب مطرداً منسجماً متكامل الأجزاء .

وقد ذكرنا أن ابن تيمية قد وقع في نفس الخطأ مع المروى الأنصاري (ت ٧١٤هـ) . مفلس التصوف السابق حين فذه إلى الجبر الجهمي ، وحين نسب خطأ أيضاً إلى المروى أنه سقط في الفناء الصوفي . وهنا نعلم إلى نظرية ابن تيمية في اللعبة لئلا يرى مكانه من التصوف . يرى ابن^(٢) تيمية (أن الله محبة بمحبة) يحب ذلة الإنسية ، كما يحب مخلوقاته . ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل (بل إن الإسلام إنما أتى لوضع الحجة الآلية كاملة منزهة عن محبة الشريك) . (الحب لموجوده) (ومن أحبه وعده بلذة الحب الكبرى ، والنظر إلى وجهه الجميل في الآخرة) . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية ، بل يتبين لنا الدافع الأساسي في نزعه التشبيه التي يسود للذهب السابق في مختلف دوائره ، والنظرة الحسية التي تناول بها الذات الإلهية ؛ فأنه يستوي على عرش استواء مادي في أبي جمال لدى نظرة ابن تيمية .

ومن هنا كانت لذة الحب الكبرى في التمتع والنظر إلى وجهه الجميل : والإمام ابن تيمية لا يكتفي بهذا في نظريته عن المحبة وثمرتها هذه المحبة ، فهو : — فيفيض^(٣) متحدثاً عن

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٧٣ ، ٧٤ ، وانظر له موافقة صريح العقول ج ١ / ٢٣ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ ، ١٠٢ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ / ج ١ / ٢٦٦ .

الجلس الكبير (في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم) كل هذا لتحقيق اللذة العظمى . . . لذة النظر إلى وجهه الجليل حيث يقول : وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون ما هو . . ألم يُبَيِّضْ وجوهنا . ويشغل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويخرجنا من النار . . قال فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو زيادة الحسنى حسب النظرة الصوفية العامة . وفي حديث آخر رواه النسائي : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة » . ونلاحظ أن ابن تيمية لا تعجبه غير نظرتة فهو يعيب المنكرين لها ؛ فيقول منكرأ رأى (متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي ، وأبي حامد الغزالي) : — (والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنسك هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكل . وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وكأبي حامد الغزالي) وأمثاله فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى) .

ويعود ابن تيمية^(١) فيفصل مناقشة آراء غيره مُتمتزا برأيه داخضاً رأى غيره فيقول خيباً يقول : فالفلاسفة تثبت اللذة العقلية ، والفارابي (وأمثاله) يثبت الرؤية لله ويفسرها بهذا المعنى . وهذه اللذة أيضاً ثابتة بعد الموت . لكنهم مقصرون في تحقيقها وأثبتت غيرها من لذات الآخرة كما هو مبسوط في موضعه . وأما أبو المال (إمام الحرمين الجويني ت ٤٧٨ هـ) وتابعيه ، وابن عقيل فينسكرون أن يلتذ أحد بالنظر إليه . وقال أبو المال يمكن أن يحصل مع النظر إليه لذة ببعض الخلوقات من الجنة فتكون اللذة مع النظر بذلك الخلق . وسمع ابن عقيل رجلاً يقول : أسألك لذة النظر إلى وجهك فقال

هب أن له وجهًا أفتلذ بالنظر إليه ونحوه). ويستطرد ابن تيمية فيقول عن ابن عقيل إنه كان فاضلاً ذكياً، وفي كثير من كلامه مما يوافق المعتزلة والجهمية، وهذا من ذلك، (كذلك أبو المالئ (الجويني) بنى هذا على أصل الجهمية الذي وافقهم فيه الأشعري، ومن واقفه كالباقلاني أبي يعلى وغيرهما في أن الله لا يحب ذاته. ويزعمون أن الخلاف في ذلك مع الصوفية. وهذا القول من بقايا جهم بن صفوان، وأول من عرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب هو الجهم وشيخه الجعد، وكذلك أول من أول، وأول من أنكر حقيقة تكليم الله لموسى وغيره. وكان جهم يبنى الصفات والأسماء، ثم انتقل بعد ذلك إلى المعتزلة وغيرهم فنفوا الصفات دون الأسماء وليس هذا قول أحد من سلف الأمة، بل كلهم متفقون على أن الله يستحق أن يحب وأي شيء أحق بأن يحب من الله سبحانه بل لا يصلح أن يحب غيره إلا لأجله، وكل ما يحبه للؤمن من طعام وشراب ولباس وغير ذلك لا ينبغي أن يفعله إلا ليستعين به على عبادته سبحانه. التضمنية محبته). ولا شك أن ابن تيمية يربط في نظريته الصوفية بين العبادة والمحبة ولكن في صورة أخرى غير تلك الصورة الفلسفية الرائعة التي ربط فيها المروى فيلسوف التصوف السلفي (فيما ذكرنا)، في فلسفته للمحبة المرتبطة بالعبادة التي هي المعرفة الحقة.

ابن تيمية يرى أن التلذذ بالطعام والشراب لا ينبغي أن يسعى إليه المؤمن إلا ليستعين به على عبادة الله وجهه، وهذا جميل ولا شك من ابن تيمية. وأجل منه في رأيه (أن الله خلق الخلق لعبادته وخلق فيهم الشهوات ليتناولوا بها ما يستعينون به على عبادة^(١)). ولكن ابن تيمية لا يرتفع بنظراته في المحبة والعبادة كما ارتفع بها المروى في التصوف السلفي في وصوله لنظريته في المعرفة الحقة التي هي جوهر العبادة والتوحيد الحق. ولعل ابن تيمية لم يصل كما وصل المروى، لأن ابن تيمية لم يرد أن يكون متصوفاً، أو لم يرد أن يكون من فلاسفة المتصوفة، وإن كاد أن يمضي في بدايات ذلك على رغم لعمق نظريته وسعة أفقه وغلمه — وأقول كاد أن يتفلسف في تصوفه لدى نظريته في المحبة على رغم

(١) ابن تيمية: المصدر السابق منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢، ج ١ / ٢٦٦.

وإن لم يرد ذلك مثله في ذلك مثل تلميذه المتاز ابن القيم في نفس النظرة والنظرية^(١)...
 اللهم أن ابن تيمية يصل المحبة بالعبادة برباط سليم ثم ينتقل بنا ليصل المحبة بالإرادة . ويرى
 أنه لا محبة بلا إرادة ، ولا إرادة دون محبة (فالحبة لازمة للإرادة ، فإذا انتفى اللازم
 انتفى للزوم ، وكذلك المحبة مستلزمة للإرادة فمن أحب شيئاً فلا بد أن يتضمن حبه إياه
 إرادة لبعض متعلقاته ، ولهذا كان خاتمه تعالى لخلقاته بحكمة) والحكمة مرادة محبوبة ،
 فهو خلق ما خلق لمراد محبوب (وهو سبحانه يحب عباده المؤمنين فيريد الإحسان إليهم
 وهم يحبونه فيريدون طاعته وعبادته ، ونبينا صاحب لواء الحمد آدم فمن دونه
 تحت لوائه ، وهو صاحب اللقام المحمود الذي ينبطه الأولون والآخرون فلا تكون عبادة ،
 إلا بحب للمعبود ، ولا يكون حمد إلا بحب المحمود ، وهو سبحانه للعبود المحمود) .

وإذا كانت ثورة ابن تيمية في عبادته للتصوف الفيلسوف الخارج عن المذهب الإسلامي
 ترتبط بثورته الخاصة على ابن عربي ومدرسته التي شغل بها ابن تيمية ، حتى إنه ألف
 فيها رسائل عديدة مستفيضة ، فيها نظر ثاقب ، وفيها تلبس وتحامل أحياناً (كما سنرى
 في مناقشاته الخطيرة عند كل مناسبة) فإننا نؤكد أن ابن تيمية في نظريته في المحبة وربطه
 المحبة بالعبادة عبادة المعبود ، وربطه العبادة بالحمد المتصل (فلا عبادة إلا بحب المعبود ،
 وحمد المحبوب المحمود) — نؤكد أن ابن تيمية حين أراد أن يضرب لنا مثلاً يؤكد لنا
 فيه فلسفة الحمد في العبادة قد شارك ابن عربي ، وكان أصدق من مشارك كسند صوفي ،
 فإذا كان ابن تيمية لم يشر إلى ذلك ، فإننا نشير إليه توكيداً لهذا التأثير وهذه المشاركة .
 يقول ابن تيمية (إن أول وصف الفاتحة حمده ، وآخره عبادته) ، ثم يمضي ابن تيمية فيذكر
 حديث القسمة (يقول الله تبارك وتعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها
 لي ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ، يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم . يقول الله : ذكرني
 عبدي . . يقول : الحمد لله رب العالمين . يقول الله : حمدني عبدي . يقول العبد : الرحمن

الرحيم . يقول الله أننى على عبدى . يقول العبد مالك يوم الدين . يقول الله سبحانه عبدى
فرض على عبدى . . يقول العبد : إياك نعبد وإياك نستعين . يقول الله : هذه بينى
وبين عبدى ولعبدى ما سأل . يقول العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين . يقول الله هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل ...)
وحين يقول ابن تيمية (الأول حمد ، والآخر عبادة ^(١)) يقول ابن عربى « كما سئرى »
(نخلص هؤلاء لعبيده كما خلص الأول له ، ثم ينحرف ابن عربى فيقول والملاة منا
ومنه ، والأمر مشترك ^(٢)) .

وكما فاسف ابن عربى الصلاة فى حدود منهجه المشترك بينه وبين الله دون تمايز
(كما سئرى) ، فقد سلك ابن تيمية مسلكه السلفى الذى يصل به فى النهاية إلى اللذة
الكبرى لذة الرؤية التى هى أعظم لذة . ثم يصل فى النهاية أيضاً إلى المعجوم على من
أنكروا أن الله يحب أو يحب ويركز هجموه على الأشاعرة ويصلهم بالجهمية فى هذا .
وقد ناقش الدكتور على سامى النشار ^(٣) هذه النقطة مناقشة دقيقة وصل فيها إلى
أن ابن تيمية يتخبط تخبطاً شديداً . فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله
يحب ذاته ، ولكن الأشاعرة تنكر تشبيهه وتجسيم السلفية أشد الإنكار ، وتهاجم أقوال
الصوفية المنحرفين الذين يرون أن الله كنز خفى راعه بهاؤه وجماله فأحب أن يعرف
ففاض فصدر عنه الخلق . ومعنى إنكار الإشاعرة محبة الله لذاته إنكار التجسيم والتشبيه
الذى فاض فى المدارس الحشوية والسلفية عن غلاة الشيعة المجسمة ، وظهرت آثاره واضحة
من البداية فى المدرسة القناتية الكرامية السالفة فيها فصلناه لئلا بدائيات التصوف
السلفى ومتوسطاته ^(٤) .

(١) المصدر السابق لابن تيمية ج ٣ / ٩٧ / ١٠٢٠ منهاج السنة .

(٢) ابن عربى فصوص الحكم نهر وتحقيق الأستاذ الدكتور أبو الملا عفيفى ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر ٣٥١ .

(٤) ابن حزم : الفصل ج ٢ / ١١٢ وانظر الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ / ١٢٤ .

أما الأشاعرة فقد ذهبوا حقا إلى تأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنهم لم ينكروا مطلقا كما زعم ابن تيمية محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما إن الغزالي قد أنكر لذة النظر إلى الله فهذا ما لم يرد عنه نص له في أى كتاب فالغزالي رجل أشعري المعتقد دافع عنه أجهل دافع . وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة بدليل (وجوه يؤمّنذ ناضرة إلى ربها ناظرة) . وقد ألزم شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري ذلك ، ولكن المذهب الذى يمثلّه الأشعري وفلسفه الغزالي ينكر اللذة الحسية المتفشية فى كتابات ابن تيمية والسلفية عامة ، ويرى أن لذة الرؤية لدى المذهب السنى هى لذة التأمل فى الله لجماله وبهائه لا مجرد شعور حسى كما هو لب المذهب السلفى والتصوف السلفى . وهنا نصل إلى حديثنا عن التصوف السنى وفلسفة التصوف السنى .

البَابُ الثَّالِثُ

فلسفة التصوف السني

الفصل الأول

بدايات الطريق

قبل أن أدخل في عرض وذاكرة فلسفة التصوف السني في بذورها الأولى ، حتى تطورها الأخير لدى الفزالي (ت ٥٠٥ هـ) ومدرسته خلال دراساتي لنماذج رواده وأفكارهم ، يهمني أن أحدد ثلاث حركات ضخمة لفلسفة التصوف السني . أما الأولى فتتبلور لدى مدرسة المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) كرد فعل للتيار السلفي ونتائج مع المدرسة للقاتلية (مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ) وتلاميذها الكرامية (محمد بن كرام ٢٥٥ هـ) ، والسالية أتباع أبي عبد الله سالم البصري ت ٢٧٩ هـ) ، وحشوية السلفية ، وكرد فعل للرواسب الخبيثة التي خلفها الفلو الشيعي والسلفي معاً في مدرسة ما قبل البسطامي (ت ٢٦١ هـ) .

وأما الثانية فتتبلور لدى مدرسة الجنييد (٢٩٧ هـ) كرد فعل لرواسب مدرسة البسطامي وتيار مدرسة الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

وأما الثالثة فتتبلور لدى الفزالي (ت ٥٠٥ هـ) حصن التصوف السني ، وفيلسوف المعرفة الدينية على الإطلاق . ولدى مدرسته الممتدة في المدرسة الشاذلية كرد فعل متصل لمدارس الحلاج وابن عربي ، ومدارس التصوف السلفي عامة .

فإذا ذكرنا أن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) القطب الأكبر للسلفية قد هاجم الاتجاه الأسامي للتصوف السني لدى المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) رغم زهد ابن حنبل ، وأن هذا هو ماحدث مع ابن تيمية الذي كاد أن يكون متصوفاً كما رأيناه — رغم عدائه الممتاز للصوفية — إذا ذكرنا هذا — كان لا بد لنا من إشارة عابرة تحدد حقيقة الموقف بين السلفية والسنية دون أية تفصيلات قد تخرجنا عن موضوعنا . وحسبي أن أقول إن

الأشاعرة أو أهل السنة منذ عهدهم الأول مع الخاسبي هم الذين حصنوا المذهب السلفي الحقيقي بالعقل والمنطق ، وأبعدوا عن ساحة التصوف منطق التعجيم السلفي والشيعي في جانبيهما المتغاليين غلوا شديدا ، كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات والمعاملات بروقوفهم موقف الوسيط الرابط بين تطرف المعتزلة وغلو السلفية .

المهم أن رواد السنة الأوائل وقوا منذ البداية أمام الفنوص الشرقي والغربي موقف العداء لتسكهم بالروح الإسلامى الذى لم ينكر التنسك أو التصوف المتطور عنه على أساس منه ، وبجهد صادق من رواده الذين وجدوا أن القرآن كما وضع لهم الشريعة وضع لهم الليتافيزيقا ووضع لهم معانى التصوف الرقيقة وبخاصة النفسية منها . وعلى الرغم من عنف التيارات الفنوصية التى هبت تياراتها خلال القرن الإسلامى فى عصر الضعف السياسى لسلطان الدين ، فإن التصوف السنى مضى فى طريقه ينكر الانحراف عن عقيدة التوحيد البسيطة بأن « لا إله إلا الله » إلى عقيدة وحدة الوجود للركبة بأن « لا موجود إلا الله » . ومنذ البداية حرص التصوف فى تطوره على منهجه حتى أدى رسالته وحصنها لدى رائدها الغزالى الذى هو فى الواقع الحارس والحصن لروح النهج الإسلامى ، الذى يفيد الحقيقة بالشريعة ، ويؤيد الشريعة بالحقيقة على استواء السر والعلن وتوكيد الباطن على الظاهر .

ولقد وصلنا فيما سبق من دراساتنا فى الباب الأول والثانى إلى حقيقة هامة ضمن ما وصلنا اليه من حقائق متعددة — تلك الحقيقة هى أن التشيع المعتدل كان من أهم العوامل التى أعانت على تطور الزهد إلى النصوص ، وقلنا إنه كان الجسر الذى وصل حايين أهل السنة والشيعية على رباط من حب آك يت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى أساس من الحزن حزن الاعتداب على مصائهم ومصائر محيهم والقائمين برسالتهم وقد الأعبة غربة — كما يقول على زين العابدين أول من بذروا فى حقل الزهد مبادئ التطور . وقد حدد للمكي^(١) أن أرباب علم التصوف السنى (هم الذين ورثوا علوم الأنبياء

(١) حامى قوت القلوب للمكي ص ٢٦٤ لمعاد الدين الأشعري .

والمرسلين واقتفوا آثارهم ولبسوا طريقهم واجتهدوا في جهاد أنفسهم ، وصبروا على مرارات الطريق حتى فلقروا بالقرب من محبوبهم . . وهؤلاء هم عباد الصحابة : حارثة ، والبراء بن مالك ، وأبو إسرائيل ، وحذيفة وأبو الدرداء ، وأبو ذر ، وعكاشة ، وعبد الله بن عمرو ، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وسليمان ، وصهيب ، وأبو رافع ، وبلال ، وخبّاب ، وهم قريب من ألف عارف : زهاد عباد ، ومن التابعين على بن الحسين (زين العابدين) ، وابنه محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وأويس القرني ، وابن حازم وسلة ، والحسن البصري وغيرهم ، ومن تابعهم عبد الواحد بن زيد ، وعتبة الغلام ، والنضيل بن عياش ، وإبراهيم بن آدم ، وسيفان الثوري ، وأبو سليمان الداراني ، وذو النون الأحمسي ، وبشر ، والسري السقطي ، والحارث الحاسبي ، وأبو القاسم الجليد وغيرهم .

مقام الغربة في الزهد لدى زين العابدين ت ٩٥ هـ

فإذا بدأنا مع زين العابدين (ت ٩٥ هـ) كمدرسة لحفيده جعفر الصادق (ت ١٤٧ هـ) فإننا نستطيع أن نؤكد تطوير التشيع للزهد ، وتحديدته لمقامات العارفين في مدرسة آل البيت . وأول ما نلاحظ مع زين العابدين أنه لم يوقف الزهد على الفقر بمعناه الاصطلاحي من فراغ اليد على الإطلاق فقد كان زين العابدين يلبس الحرير ، كما كان حفيده جعفر الصادق لا يفكر ذلك تمسكا بدعوة القرآن إلى التمتع بطيبات الحياة في غير إسراف . فإذا تساءلنا عن سر الزهد عند زين العابدين وجدناه الشعور بالاغتراب أو الغربة في الدنيا كما ذكرنا عنه قوله (فقد الأحبة غربة ^(١)) . وقد أنمى اغترابه حزنه على أبيه سيد الشهداء الإمام الحسين ، فأصبح الاغتراب مقاما من مقامات الزهد ، وأصبح المتصوف لهذا كالتغريب في الدنيا لأنها ليست داره ، وهذا أصل كبير من أصول التصوف .

والمعروف عن زين العابدين (ولقبه بزین العابدين يؤكد مكان تقواه) - أنه

اشتهر بالحزن ، وخاصة بعد استشهاد أبيه ، وأنه كان يقوم طرقاً من الليل للتهجد والعبادة ، وكان مدرسة لحفيده جعفر الصادق الذي عاصر جده ثلاث عشرة سنة ، كما كان مدرسة لابنه الباقر (١٢٥ هـ) والد جعفر الصادق ، ولابنه الآخر زيد (١٢٢ هـ) عم جعفر الصادق .

فإذا اخترنا نموذجاً لزين العابدين^(١) من الصحيفة السجادية ، فإننا نراه في إحدى ابتهالاته يقدم لنا مثلاً من الآداب النبوية التي تستمد أصولها من مشكاة النبوة على اتباع واقتداء :

(اللهم لك قلبى ولسانى ، وبك نجاتى وأمانى ، أنت العالم بسرى وإعلاى . فأمت قاي عن البغضاء ، وأصمت لسانى عن الفحشاء ، وأخلص سريرتى وعلايى عن علائق الأهواء . واكفى بأمانك عواقب الضراء ، واجعل سرى معقوداً على مراقبتك وإعلاى موافقاً لطاعتك ، وهب لى جسماً روحانياً وقلباً سماوياً ، وهمة متصلة بك ، وبقينا صادقاً فى حبك ...)

لاشك أن فى دعوة زين العابدين أن تخلص سريرته وعلايىته من علائق الأهواء ، وسؤاله الله أن يجعل سره معقوداً على مراقبته وإعلانه موافقاً لطاعته مقدمة لما سنراه مفلسفاً مع الإمام الغزالى ، ٥٥٥ هـ فى استواء السرو العلى وفلسفة المعرفة الدينية كما سنرى .

مقام الحزن فى الزهد لدى البصرى ت ١١٠ هـ .

وقد نلنا ، تمام القربة الأخروية فى الدنيا عند زين العابدين لدى الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) فى صورة الحزن الخائف — يقول المكي^(٢) (كان إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه . وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار

(١) على زين العابدين : الصحيفة السجادية الخامسة ص ٩١ ، ٩٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٦٦ ،

١٧٨ ، ١٨٢ . وانظر شرح ابن نجيب ص ١١٢ .

(٢) أبو طالب المكي ٣٨٦ هـ : قوت القلوب القاهرة ١٣١٠ هـ ج ١ ص ١٢٣ ، ١٣٦ ،

عنده فكأنها لم تخلق إلا له). والبصري يمثل الطبقة الأولى التي قاض منها الأدب الصوفي والسلوك نلتقى على الاقتداء الحسن؛ والفهم الصحيح أو العلم القامم المؤكد لحقيقة الإيمان. ومعنى هذا أن العلم والإيمان عنده لا يفترقان (العلم علمان: علم الأمراء وعلم المتقين. أما علم الأمراء فهو علم القضايا، وأما علم المتقين فهو علم اليقين والمعرفة. وقد قال الله سبحانه في وصف علم المؤمنين وذكر علم الإيمان^(١)) (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات^(٢)...) فجعل للمؤمنين علماء، فدل على أن العلم والإيمان لا يفترقان، «والراسخون في العلم يقولون أئمانا به»، فوصف العلماء بالإيمان. كما وصف للمؤمنين بالعلم. وحين حدد البصري^(٣) الغرض من التفقه في الدين، والزهد في الدنيا أكد أن المعرفة الحاصلة هي اكتمال الإيمان في الحرص على السلوك السليم في الاقتداء. فقد قيل له (أكثر الناس تعلم الآداب فما أنفعها عاجلا وأوصلها آجلا، قال: التفقه في الدين؛ فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا فإنه يقربك من رب العالمين، والمعرفة بمالله عليك يحويها كمال الإيمان). يقول المسكي^(٤): (وقد كن الحسن البصري أحد المذكورين، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك أمثال مالك بن دينار، وثابت البناني، وأيوب السُّخُستانی، ومحمد بن واسع، وفرقد السنجي، وعبد الواحد بن زيد فيقول هاتوا انشروا النور.

وقد حدد لنا البصري مدخل فيه النظري التطبيق لمعنى الخير فبذر بذرة فلسفية في مفهوم القيم، وذلك حين قيل له يا أبا سعيد إنك تتكلم في هذا العلم (الزهد) بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن أين أخذته؟ قال من حديثه بن إيمان حين قال: كان الناس يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت

(١) أبو طالب المسكي ٣٨٦ هـ: قوت القلوب القاهرة ١٣١٠ هـ ج ١ ص ١٣٣، ١٣٦.

(٢) آية ١١ - سورة المجادلة ٥٨.

(٣) التلوي: اللع من ٣٦، ١٩٤.

(٤) للكي: قوت القلوب ج ١ ص ١٤٨، ١٤٩.

أسأله عن الشر يخافه أن أقع فيه ، وعلمت أن الخير لا يسبقني ، وعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير .) (فنحن نتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ولهذا كان علم الإيمان إيماناً ^(١) .

ولما كانت التقوى هي روح الزهد وحقيقته الكبرى كانت العبادة مقام الوصول إلى اليقين ، (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) ^(٢) ، وكان طريق اليقين المؤسس على العبادة والعلم متخذاً أسلحته من مقامات التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والتوكل والمحبة . ولهذا اعتبر البصري الخشية في مقام التقوى مقاماً في العلم حرصاً على دوام مراقبة النفس ، وتأميناً لطريق الوصول إلى اليقين . والبصري يعتمد في هذا على القرآن (الذي جعل الخشية مقاماً في العلم حقيقة بها) ، وجعل الخشية أيضاً (حالاً في مقام الخوف) . كما جعل الخوف اسماً لحقيقة التقوى ، وجعل التقوى معنى جامعاً للعبادة ، وهي رحمة الله تعالى للأولين والآخرين بدليل قول الله (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ^(٣) (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ^(٤) (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله) ^(٥) (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم) ^(٦) (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ^(٧) . الواقع أن البذور الأولى لفكرة الخشية كبدايات أولى في حقل التصوف المتطور عن زهد البصري تتجلى في ربطه الخوف كحال في مقام العلم تمكيناً لضمان الوصول إلى اليقين ، فإن الله تعالى قد جمع للخائفين المتقين ما فرقه على المؤمنين وهو الهدى والرضوان والعرفان ، وتلك مقامات أهل الجنان

(١) السكيت : قوت الطوب ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) آية ٩٩ سورة الحجر ١٥ .

(٣) آية ٢٨ سورة فاطر ٣٥ .

(٤) آية ٢١ من سورة البقرة ٢ .

(٥) آية ١٣١ من النساء ٤ .

(٦) آية ٣٧ من سورة الحج ٢٢ .

(٧) آية ١٣ سورة الحجرات ٤٩ .

(هذى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون)^(١) ولا يقرب عن فكرنا أن الخوف هنا وهو شدة الحرص على عدم الوقوع في الخطأ، أو الوقوف موقف التكوص (إنما يكون لصفاء القلب وشدة التمظيم لله تعالى مع الذين هم لربهم يرهبون ..) .

مقام المعرفة لدى جعفر الصادق^(٢) ت ١٤٨ هـ

إن مضمون رأى القشيري والمطار يدل على أن جعفرًا الصادق هو واضع أساس التصوف المتطور عن الزهد . وقد سار وراءهما في رأى ابن الجوزي والسلمي اللذان أكدّا أنه واضع أساس المقامات والأحوال .

يقول القشيري^(٣) (وقد سئل جعفر بن محمد الصادق ما لنا تدعو الله فلا يستجاب لنا فقال لأسكم تدعون من لا تعرفونه) ، ولا شك أن الصادق بهذا يحدد لنا البذور الفلسفية لمقام المعرفة، ومكانها من العبادة تطبيقاً عملياً لقول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) ، وخاصة عندما تجد تطبيق إبراهيم بن آدم ت ١٦٢ هـ لهذه النظرة استقاء من نبع الصادق حين قال عن نفس السؤال (لأنكم تعرفون الله ولا تطيعونه) . أما المطار^(٤) ، ولو أنه يقف دائماً مواقف خطائية وصفية (عكس القشيري) فإنه يحدد لنا مكان الصادق حين يقول في تذكرة الأولياء منه (سلطان الله المصطفوية . ذلك برهان الحجة النبوية . العامل الصديق عالم التحقيق ، فأكمة قلوب الأنبياء ، قلب سيد لرسول ، الناقد الملى وراث النبي ، العارف العاشق جعفر الصادق) .

(١) آية ١٥٤ الإعراف ٧ .

(٢) د. عبد القادر محمود : أظهر رسالة الاجتير من الإمام جعفر الصادق مدرسته ومنهجه وآثره : مكتبة كلية الآداب جامعة الاسكندرية (الإمام الصادق المتصوف نهاية الباب الرابع وقد أتمرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦) .

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٥٦ .

ملاحظة : من أخطاء المؤرخين ما ذكره السكي في قوت القلوب ج ٢ / ٨٨ من أن الإمام علي بن طالب لقي الحسن البصري وحاده .

(٤) المطار : تذكرة الأولياء ١ ، ٩ ، ١٢ ، ١٦٧ .

أما ما يرويه عنه سفيان^(١) الثوري وما يجعله ابن الجوزي^(٢) أساساً للعقائد والأحوال فهو قول الصادق : عزت السلامة حتى لقد خفي مطلبها ، فإن تسكن في شيء فتوشك أن تكون في الخمول ، وإن طلبت في التبخل ولم توجد فتوشك أن تكون في الصمت وليس كالتخلي . فإن طلبت في الصمت ولم توجد فتوشك أن تكون في كلام السلف الصالح . ولا شك أن في هذا النص دعائم للعقائد والأحوال . . يؤيد ذلك قوله الذي ذكره الكليني^(٣) عن مقام الخوف مع الذين لربهم يرهبون (من خاف الله أخاف الله منه كل شيء ، ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء) . وقد جعل السلي^(٤) صاحب طبقات الصوفية للصادق مقاماً في التأويل الباطني ، وذكر الصادق لا على أنه إمام الشيعة بل على أنه إمام أهل التصوف والصوفية دون تفرقة بين السنة والشيعة حين ذكر تأويله في تفسيره لقول الله سبحانه عن أهل الكهف (لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فراراً ولملت منهم رغباً^(٥)) .

يقول الصادق (لو اطلعت عليهم من حيث أنت لو ليت منهم فراراً ، ولو اطلعت عليهم من حيث الحق لشهدت فيهم معاني الوحدانية) . ونفس السلي كمورخ للطبقات يعتمد على الصادق في منهجته لأنواع التعبد الشكلي وغير الشكلي في أن أشكال العبادة الآلية هي عبادة العوام : أما ما يرتفع فوقها فيطلق عليه الإشارة ، وهي للخواص . وما يرتفع فوق ذلك ، فهو للأولياء ، ويطلق عليه اللطائف . وما يرتفع إلى ما فوق ذلك فهو للأنبياء وتسمى الحقائق حقائق العبادات ولا شك أن هناك فرقاً كبيراً بين أشكال العبادات في صوريتها ، وحقائقها في يقينيتها التي هي روحها .

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة ١ ، ١٧٠ .

(٢) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ١ ، ٢٩٣ .

(٣) الكليني : الكافي (الأصول) ١٧٠ والكواكب الدرية المناوي ١ / ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) طبقات السلي / ٤٩٨ ، ٥٠٥ والتعرف للكلاباذي ١٠ ، ١١ .

(٥) آية ١٨ من الكهف ١٨ .

وأول من يطالعنا في مدرسة الصادق سفيان^(١) الثوري ت ١٦١ هـ ورواياته عنه كثيرة تؤكد تمديده للمقامات الصوفية . وقد حمل الثوري مع أبي حنيفة ١٥٠ هـ راية الثورة ضد العباسيين حتى توفي عام ١٦١ هـ ، وكانت بينه وبين إبراهيم بن آدم ت ١٦٢ هـ مكاتبات ومراسلات ذكرها السلمي^(٢) مع رواياته لكثير من الاحاديث الصحيحة ، ودعوته للتمسك بأصول الكتاب والسنة . ومضمون رأيه في الإيمان أنه نية وقول وعمل . . . ودعوة إلى (إطلاق النظر لا إطلاق الأمل) والحرص الشديد على التمسك بأصول الكتاب والسنة ، لأن (من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل . ومن أطلق بصره طال أسفه ومن أطلق أمه ساء عمله كما جاء في الرسائل المتبادلة بينه وبين إبراهيم ابن آدم^(٣) .

أما إبراهيم بن آدم فقلعه أكثر الزهاد اجتشاداً بالأساطير التي شبهته ببوذا من ناحية أن كليهما كان أميراً من الأمراء الناشئين في ترف وجاه للملك والسلطان ، وأن كليهما رفض الجاه والسلطان وزهد في أمور الحياة عامة . وجميع المراجع^(٤) تحدثنا أنه أحد أمراء باغ وأنه كان يصعّاذ الأطباء في جمع من أفراد حاشيته ، فطارده ظبية شاردة حتى ابتعد عن أتباعه ، فلما اختلت به الظبية سأله بلغة فصيحة أثلّ هذا أنت خلقت في هذا العالم ؟ فلم يسكده بسمع ذلك حتى ندم واعتزل وعاش من عمل يده وهو يضرب في الأرض .

ويذكر المناوي والقشيري والسلمي أمثال هذه الحكايات التي تؤدي إلى نفس النتيجة^(٥) . ولكن الذي يهمنا هو تخريجه لقول الإمام جعفر الصادق عندما سئل ما بالنا ندعو الله

(١) المناوي : السكواكب الدرية ج ١ / ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) السلمي : طبقات الصوفية ج ٣٦ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٨٦ ، ١٦٥ ، ٢٣٢ ، ٣٩٢ ، ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق للسلمي ١٥٦ ، ٢٦ .

(٤) (١) أبو نعيم الأصبهاني حلية الأولياء ج ٧ / ٣٦٧ ، ٨٠ ، ٣ ، ٥٨ . وانظر طبقات الشمراني

ج ١ ، ٨١ ، وابن الجوزي صفة الصفوة ج ٤ / ١٢٧ ، ١٣٢ ، والطوسي : الامم ج ٢٠٢ ، ٢١٩ .

٣٣٢ ، ٣٥٣ .

(٥) المناوي : السكواكب الدرية ج ١ / ٧٣ ، ٧٤ . وانظر القشيري : الرسالة م ٨ / ١٩٥٧ م

والسلمي (طبقات الصوفية) ٢٧ - ٣٨ طبع ١٩٥٣ م .

فلا يستجاب لنا فقال (الصادق) (لأنكم تدعون مالا تعرفونه) — هذا التعميد للمعرفة الصادقة كروح للعبادة الحقبة للوحية حقاً لا استجابة الله لدعاء الصالحين، وسعادتهم للتكاملة بالأنس بالله — هو ما خرج ابن آدم . ولا شك أن صلته بسفيان الثوري ورسائلها المتبادلة (وسفيان كان من مريدي الصادق) يؤكد استقائه من هذه المدرسة الجامعة . أما تخريج ابن آدم لرأى الصادق فإنه يبدو في إجابته عن نفس السؤال الذي وجه للصادق (لأنكم تعرفونه ولا تطيعونه) وفي نص آخر (وقيل ^(١) له إنا ندعو فلا نجاب ، والله سبحانه يقول ادعوني استجب لكم . فقال ماتت قلوبكم في عشرة أشياء . عرقم الله فلم تؤدوا حقه ، وقرأتم كتابه فلم تعملوا به ، وزعمتم محبة رسوله وتركتم سنته ، وادعيت عداوة الشيطان ورافقتموه ، وقتلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها ، وقتلتم نخاف النار ووهبت أنفسكم لها ، وقتلتم الموت حق — ولم تستعدوا له ، واشتغلتم بعبوب إخوانكم ونبتتم عيوبكم وأكلتم نعمه ربكم ولم تشكروها ، ودفتم موتاكم ولم تعتبروا : فأنى يستجاب لكم ؟) وقد روى القشيري ^(٢) والسامري ^(٣) أيضاً أنه دخل مكة أخيراً وصحب سفيان الثوري ثم دخل الشام ومات بها (ت ١٦٢ هـ) . ولم تلون له كتب خاصة . وقد سئل في ذلك (لم لا تكتب العلم ؟ فقال شغلني ثلاثة أمور : شكر النعمة ، وخوف العقاب ، والعمل لما بعد الموت . فلا تطمع في الأنس بالله مع الأنس بالخلق ، ولا الحسكة مع ترك التقوى) .

ونجد في مدرسة الصادق أيضاً (جابر بن حيان ت ١٩٠ هـ) . وموقف جابر كعالم صوفي يظهر في تطور العلم وعدم قصره على العلم الدني ، أو العلم القائم على التحصيل بربط هذا بذلك برباط الاستعداد للتلقى كعامل ثالث ، أو عامل وسط . فالقطرة في رأى جابر ^(٤) .

(١) و (٢) و (٣) المصادر السابقة للقشيري وللثوري والسامري والطوسي .

(٤) حاجي خليفة : كشف الظنون ٢ / ٣٤١ ، ٣٤٢ ، وانظر كراوس : عنبريات من جابر بن حيان باب إخراج ماني القوة إلى الفعل ٧ ، ٨ والتجميع ٣٧٥ ، ٣٧٨ وانظر د/عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة للماجستير مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية (مدرسة الإمام الصادق) . الباب السادس وقد نصرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦ .

(تهيؤ لقبول العلم) والعلم عنده (لا يكون بالبديهة ولا بالتعليم من الصغر بل يكون على البديهة) بمعنى (أنه بالبديهة في الحالة التي يكون فيها موروثاً بالطبع، وعلى البديهة حين لا يكون للوروث بالطبع إلا استعداداً فقط). وعلى هذا الاستعداد (تأتي اللؤثرات من خارج^(١) فهو يجمع إذن بين الاستعداد والتلقين، مؤكداً أن (النفس لا تكون عالة أولاً بالضرورة)^(٢)، أي أنها لا تولد مزودة بتمام العلم كاملاً، لكنها مستعدة للتقبل بطبيعتها فهي (قادرة فاعلة جاهلة)^(٣) أول الأمر ثم تُراض على ذلك بفضل قدرتها وقايلتها فيتحول الجهل علماً بكيمياء الفطرة والتلقين والاستعداد... اللهم عند جابر بن حيان أن التلقين هو الذي يحرك الاستعداد لإظهار ما كمن في الفطرة، وهو طريق العلم الدني ومصدره عنده (طريق النبي صلى الله عليه وسلم)، ثم الإمام على، ثم الإمام جعفر الصادق^(٤). والمهم أيضاً هذا التطوير الجديد للزهد في مدرسة الصادق وهو ما نبجده لدى قول جابر في علم الدين والدنيا مؤكداً مكان العقل كمرشد مهتد متأدب بأدب الدين: (وحد علم الدين أنه صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت، وحد علم الدنيا أنه الصور التي يقتنيها العقل والنفس لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت)^(٥).

أصل من هذه النقطة إلى أن هذه التحديدات والتعريفات الجديدة لحدود علم الدنيا والدين أحدثت في المصطلح الصوفي معالم وشواهد جديدة فيما بين الزهاد أنفسهم وفي مدونات طهقات الصوفية — (كاسنري). وكان أن ظهر الكلام في حب الإيمان ووحد الحب والشوق مثلاً لدى الحفاسي^(٦) (٢٤٣ هـ) عن تحايل نفسى دقيق، بعد

(١ و ٢) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد.

Holmyard: Chemistry To The Time of Delton p. 15-20.

(٣) المصدر السابق لحاجي خليفة، وكراوس وانظر أيضاً إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، ١٦٩ وانظر هوليارد: المصدر السابق وانظر أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود: جابر بن حيان سلسلة أعلام العرب على استقصاء.

(٤) حلية الأولياء ج ١٠ / ٢٨.

أن تحدث البصرى عن مذهبه فى الخوف والحزن ، وبعد أن رجعت رابعة وغيرها كلاما عن الحب الخالص لا طمعاً فى ثواب أو فزعاً من عقاب . من هذا نجد أن بذور فلسفة الرضا والحب نما — تلك الفلسفة المتساوقة مع العمل بخير الدنيا والآخرة فى مدرسة الصادق — قد أكدت أن الرضا بحكم الله هو الاستسلام لإرادته أملاً فى محبته ، وأن العمل فى تقاؤل على دوام مرضاته مرتبط بدوام لطفه ورحمته . هنا برزت وتوثقت نظرية المحبة الخالصة السقطلة من حسابها لإشراك شئ فى هذه المحبة حتى أصبحت نظرية المحبة القاسم المشترك فى كل النظريات لدى الدوائر الصوفية قاطبة ، قبل وبعد تطور الزهد إلى التصوف البحت الذى لم يتذهب فلسفياً ، أو الذى تمذهب فى الدوائر السلفية — كما ذكرنا — وفى الدوائر السنية ، ثم فى الدوائر للفنصلة لدى مدارس نظريات الاعتقاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى .

فإذا أخذنا شاهداً واحداً من كتب الطبقات قبل أن نتحدث عن رابعة العديوية نجد أن أبا طالب^(١) للمكي (ت ٣٨٨ هـ) لم يفصل بين اتجاه مذهب البصرى فى الخوف ، ومذهب رابعة فى الحب بل جمع بينهما على أساس نفسى دقيق بيّن فيه أن المحبة لن تصدق حتى تكون على خوف من فقدائها أو قلتها أو النقص فيها أو عدم اكتمالها (على البعد أو الاستيعاش) . كما أكد أن (من عرف الله عن طريق المحبة دون خوف هلك بالبسط والإدلال ، ومن عرفه من طريق الخوف من غير محبة اقتلع عنه بالبعد ، ومن عرف الله من طريق المحبة والخوف أحبه الله تقرباً وعلمه ومكنته^(٢)) ، (وكل محب الله خائف ، وليس كل خائف محباً . وربما كانت المحبة ثواباً للخوف ومزيداً له ، وهذا فى مقام رب العالمين ، وربما كان الخوف مزيداً للمحبة وثوابها ، وهذا فى مقام العالمين ، فمن كانت المحبة مزيادة بعد الخوف فهو من للتقربين ، ومن كان الخوف مزيده محبته فهذا من الأبرار

(١) المكي قوت القلوب ٢ / ٨٢ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ . وانظر للمكي ٣٨٨ هـ قوت القلوب ج ٢ ، ٨٢ .

الحسين وهم أصحاب^(١) المؤمنين). أما مخاوف الحب فيفصلها للكي^(٢) في دقة حين يقول .
(وللمحب سبع مخاوف ليست بشيء من أهل المقامات ، بعضها أشد من بعض ، وأولها
خوف الإعراض ، وأشد منه خوف الحجاب ، وأعظم منه خوف البعد ، ثم خوف
السلب للمريد ، والأيقاف مع التعديد ، وهذا يكون للخصوص في الأظهار والاختيار منهم
فيسئلون حقيقة ذلك عقوبة لهم ، وقد يكون عند الدعوى للمحبة ، ووصف النفس
لحقيقتها ، وينقصون معه ولا يقنطون لذلك ، ثم خوف القوت الذي لا يدرك له) . ويحدد
لنا للكي^(٣) أيضاً (أن محبة الله تعالى للعبد لإرادته لإتمام مخصوص عليه ، كما أن رحمته
إرادة الإنعام ، والمحبة أخص من الرحمة) . والجديد هنا أن إرادة الله سبحانه صفة واحدة
الأسماء ، فالغضب مثلاً متملق بالمحبة في صورة العقوبة (لأن إرادة الله سبحانه تختلف
أسماءها بحسب تفاوت متملقاتها ، فإذا تملقت بالعقوبة تسمى غضباً ، وإذا تملقت بمووم
النعم تسمى رحمة ، وإذا تملقت بخصوصها تسمى محبة) .

وسنجد أن هذا الذي ذكره المكي في قوت القلوب كان حصداً من مدرسة المحاسبي
ت ٢٤٣هـ التي تفلسفت مع الهروي ٨٤٨١، ثم بلغت غايتها مع الغزالي في مدرسته
الجامعة ت ٥٠٥هـ. ونصل الآن إلى ^(٤) رابعة المدونة التي هي أقرب إلى الأسطورة
بالنسبة لما نسب إليها من تراث يجمع بين القوة والصف و بين التفاسف في مجالات الكلام
والفقه والتصوف.

(١) لكى : قوت القلوب ج ٢ / ٥٧ : ٥٨ ، ٦٠ ، وانظر هامش قوت القلوب (حياة القلوب ص ١٦٥ ، ١٨٩ .

(٢٧) و (٢٨) المصدر السابق للمكي في قوت القلوب وعاشه حياة القلوب نفس الضمائم .

(٤) انظر عن حياة رابعة : مصنف في الرزاق ، مجلة المعرفة الجزء الأول السنة الأولى أول طبع ١٩٣١ م ، ذو الحجة عام ١٣٤٩ هـ ، ص ١٢ ، ١٩ . وانظر ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ١ / ٢٥٦ القاهرة ٢٧٥ هـ ، ابن قتيبي يردى : النجوم الزاهرة ج ١ / ٣٣٠ ، الزمخشري : إتحاف السادة ج ١ ، ٢٧٦ وابن الهيثم : شقائق القلوب ج ١ / ١٩٣ ، والقليبي : عن النجوم الزاهرة ج ٢ / ١٠٠ والنسائي : عن طبقات الصوفية المخطوط ١٠٦ م وابن خلكان : وفیات الأعيان ج ١ / ٢٥٦ وابن هاشم السكتي : ج ١ ص ٤٣٠ وماسيدون : مجموعة قصص لم تنشر باريس ١٩٢٩ ص ٦٠ .

يذكر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن^(١) بدوى فى كتابه عنها أنه لا يمكن أن يعلم عن حياتها الأولى شئ إلا عن طريق المطار فى تذكرة الأولياء . ويذكر الدكتور بدوى أن رواية المطار عن طفولتها وتنشئتها وفترة ما قبل إنايتها وتوبتها مستفيضة ، ولكن لا يمكن أن تقبل فى عين المؤرخ إلا إذا طرحنا منها جانب الخوارق والكرامات ، فهو المطار^(٢) يقول إنما حين ولدت فى بيت فقير كل الفقر فلم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها ، فإذا عدنا إلى نصوص المراجع المذكورة عنها لا نعرف أصل أسرتها التى انتسبت إلى آل عتيك القيسيين ، وأن هذا الانتساب كان من جانب أبيها وأسرتها قبلها . أما أصل أسرتها فغير معروف . هل كان فارسياً أم كان غير ذلك وما ديانة أبيها ؟ ومتى أسلم .

فإذا عدنا إلى ما أكده الدكتور بدوى من أن معظم أخبارها لدى المطار فإن هذا يضع الباحث فى مجال غير دقيق ، وخاصة حين نضع هذه الشواهد الهامة التى ذكرها الطوسى^(٣) والكلاباذى^(٤) والزبيدى^(٥) حول مذهب رابعة فى الحب الذى يتضمن آياتها للشهورة .

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذا
فأما الذى هو حب الهوى فشغل بذكرك عن سواك
وأما الذى أبت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراك
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاك

أما الطوسى (٣٧٨ هـ) فقد تحدث فقط عن كراماتها كالمطار ، وأما الكلاباذى

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة المشق الإلهى ص ٧ .

(٢) المطار : تذكرة الأولياء - ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ .

(٣) الطوسى : القمع ص ٣٩٧ / ٣٩٩ .

(٤) الكلاباذى : التعرف ١١٠ .

(٥) الزبيدى : تحف السادة ج ٩ / ٥٨٦ .

(ت ٣٨٠ هـ) فقد ذكر هذه الأبيات ، ولكنه لم يذكر أنها لرابعة بل ذكر وأكّد أنها لمجهول . وأما الزبيدي فقد ذكر هذه الأبيات منسوبة إلى سفيان الثوري ، وعبد الواحد بن زيد ، معنى هذا أن هذه الأبيات التي تتضمن مذهبها في الحب مشكوك في صحة نسبتها إليها بدليل شك الكلاباذي ، وعدم التفات الطوسي إلى ذلك ، ونسبة الزبيدي هذه الأبيات لغيرها ، ومحاولة للمكي^(١) في قوت القلوب في شرح هذه الأبيات على علانها . فإذا راجعنا أمهات كتب الطبقات — غير اللع والتعرف فإننا لن نجد إلا أحاديث عن كراماتها ، وهو الذي نجده مفصلاً غاية التفصيل لدى فريد الدين العطار : فإذا تبصرنا في قول ماسينيون^(٢) . وهو أكبر من كتب في التصوف الإسلامي من المعاصرين ، فإننا نجده يقول في تسرع غير جذير به (وكان تحمّسها لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة ، وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد) . وردنا على هذا يمكن أن نجده لدى أستاذنا الكبير^(٣) مصطفى عبد الرازق الذي يقول في دقة . (إنه من التعسف أن ننسب إلى رابعة العدوية أو صاحبها التضدى لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية) .

من المؤكد أننا لن نلجأ إلى العطار إذن في رواياته ، لأنه لا يتحدث إلا عن كراماتها ، ولن نلجأ إلى من سار في طريق العطار ، وعلى هذا فنادام أمر أسرتها مجهولاً من ناحية العقيدة والأصل ، فإننا لا نتردد في أن نؤكد مع الدكتور بدوي^(٤) افتراض المصدر المسيحي أصلاً لكتلامها في الحب الإلهي لا لنظريتها كما يقول الدكتور بدوي ، وقد سبق لنا أن رويناه نصاً خطيراً للسيد المسيح عليه السلام تداولته أمهات كتب الصوفية في

(١) للمكي : قوت القلوب ج ٢ / ٥٦ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر من ٦ .

(٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق في مجلة المعرفة .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي : المصدر السابق عن رابعة من ١٥ .

من المصعب أن هذه الرواية التي هي الأصل مروية عن السيد للشيخ عليه السلام ومثبتة ومتداولة في كتب الصوفية مروية أيضاً في نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام علي ، انظر نهج البلاغة ج ٢ / ٢٠٦ .

الإسلام ، هو هو ما يؤكد النص الشعري المنسوب إلى رابعة في محفوظاتنا عنها وهو الذى ألقينا الضوء على الشك فى صحة نسبته إليها . لكن هذا لا يمنع أن تكون رابعة العدوية قد رددته ورددت كلاماً غيره منشوراً فى هذا المعنى ، وهذا يؤكد لنا أن رابعة ليست كما توهم الكثيرون من القدماء والمحدثين واضحة مذهب الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى ، وإنما هى فى واقع الأمر مجرد امتداد لنظرية الحب الخالص التى يمكن أن تتطور كما ذكرنا عن مدرسة جعفر الصادق المتفائلة ، ويهذى من النص المسيحى .

فإذا عدنا على رحمننا إلى المطار ومناقشة الدكتور بدوى لرواياته نعرف أن رابعة قد هامت على وجهها بعد قحط حدث بالبصرة هى وأخواتها الثلاث فراها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أهمل عليها العمل . يذكر المطار^(١) أنها حين هبطت عايتها الرسالة الروحية ارتمت على الأرض وظلت تناجى ربها (إلى أنا غريبة يتيمة أرسف فى قيود الرق ، لكن غنى الكبير هو أن أعرف أراضى عنى أم غبرراض) فسمعت صوتاً يقول لا تحزنى فى يوم الحساب يتطلع المقربون فى السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه) . ونعرف فى النهاية أنها تبحرت واتخذت مهنة العزف على الناي زماناً ثم تابت وانابت . وقد ذكر الدكتور بدوى أن (هذه المهنة كان من المستحيل أن تستقل بنفسها ، ولا أن تكون بمنجاة عن ألوان الإغراء) (وينحى إلينا أنها قطعت شوطاً طويلاً فى طريق الإثم ، لأنها تابت بعد ذلك . فهذه التوبة نفسها أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد فى طريق الشهوة) . لكن الدكتور بدوى حين يضرب أمثلة من حياة القديس بولس فى إنكاره الأول للمسيحية ، ثم عنف إيمانه بها ، وعنف الحياة النقية لدى القديس أوغسطين بعد عنف حياته الشهوية — الدكتور بدوى هنا يقع فى خطأ عنيف أيضاً بعد هذه المقارنة ، حين يقرر فى ثقته وهذوه (أن الاعتدال من شأن

الضعفاء والفاقمين : أما التطرف فمن شيمة المتأزين الذين يبدعون ومخلقون التاريخ . لهذا ادعوا إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقاً للقيم . . . (١) .

وردنا على هذا الحاس غير العلى أن هذا الكلام قد يجوز انطباقه على البعض ، لكنه لا يمكن تطبيقه تطبيقاً كلياً يدعونا إلى دعوة الناس إلى التطرف المطلق لتكون خالقين للقيم !!!

وقد ربط الدكتور بدوى تجربة رابعة الروحية نحو الله بثلاث عناصر :

أولها الندم من حياة الشهوات . وثانيها غشيانها بمجالس الوغاظ وخاصة الزاهد العالم الحسن البصرى والواقع أنها لم تلتق به ، وقد عاد الدكتور بدوى فذكر هذا صحيحاً ، وثالث العناصر اليأس من الدنيا ، ولا شك أنها عاشت مع قول إبراهيم بن أدهم المعاصر لها ت ١٦٣ هـ (الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها (٢)) . ويؤكد الدكتور بدوى أنه (لا مقياس لمعرفة تطورها توبتها سوى درجة حرارة التضرع من حين إلى حين فيها حكاية المطار) .

ويعتبر الدكتور بدوى نبرة الضراعة العنيفة دليلاً يؤكد أن فترة ضلالها أيام كانت تمرز على النأى لشهوات الجسد هي العامل الأوحد في تكيف النظرة الصوفية عند رابعة التي تحولت إلى حب لذات الله لا طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب . ولا شك أن تأكيد نبرة الضراعة كمقياس لدى الدكتور بدوى يؤكد لنا عدم كفايته كدليل وحيد في تكيف النظرة « الصوفية » لدى رابعة . فلا شك أن هذا الدليل محتاج إلى حجج قوية من آراء رابعة التي كان أدق ما في تراثها موضع شك في صحة نسبته إليها ، وكان غيره جلاباً رائحة عن النجوم للنيرة والعيون النائمة ، سوى عين بقطي وقلب ساهر قلق جزوع . فإذا عدنا إلى المطار على رغماً مرة أخرى ، فإننا نجد به يثير مشكلة لدى ماسينيون

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة الشق ص ١٧ وما بعدها .

(٢) ضياء الدين الكشغالى ، جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم ص ٢٢ . القامرة ١٣٢٨

وربط فيها بين العلاج ورابعة . يقول الطار^(١) . إن رابعة العدوية (كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت لا أريد الكعبة . بل رب الكعبة . أما الكعبة فإذا أفضل بها ؟) وقد رأى الدكتور بدوى فى هذه الواقعة التى أكد أنه (ليس بمستبعد أن تكون صحيحة^(٢)) - رأى أنها هى ما أكدته العلاج بعدها (ت ٣٠٩ هـ) وكانت سبب تكفيره ثم صلبه ، وذلك لقوله ؛ (إن شوقنا إلى الله يجب أن يحصر عقليا فى نفوسنا صورة الكعبة ، كما نجد من أقماسها وأن نحطم معبد بدنسا كيما نبانغ من جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان)^(٣) .

ويمضى الدكتور بدوى فيقول (ولعل هذا قد بلغ أوجه فيما رواه ابن تيمية^(٤) حين قال (قال على الحررى ، قيل عن رابعة إنها حجت فقالت هذا (أى البيت الحرام) الصم للمعبود فى الأرض ، وأنه ماولجه الله ولا خلا منه) . ويعلن الدكتور بدوى^(٥) (وهذا يؤيد الرواية التى ذكرها الطار ، وفيه من الجرأة فى التعبير قدر هائل يدل على أى مدى بلغه فكر رابعة من جسارة لا نجد لها نظير فى هذا القرن ولا الذى يليه عند الصوفية) فهى ترى أن فى الكعبة صمًا ، وفى التبرك بها وثنية ، وليس بين هذا وبين أن تمنل سقوط التكاليف الظاهرية فى الحياة الدنيا إلا خطوة واحدة) .

ولكننى أرى أن الدكتور بدوى قد أسرف فى حكمه ، وأعطى بمقارنته مكانا لرابعة ليست له ، فهو بد أن أكد أنه ليس بمستبعد أن يكون ما قالت صحيحاً أجرى المقارنة ورأى أستاذية رابعة للعلاج فى أخطر آرائه . وأكده رأى الطار ، وهو ليس بمؤرخ أو عالم منهجى فى تاريخه المحتشد بالأساطير ، ثم وصل الدكتور بدوى إلى أن ما وصلت

(١) الصدر السابق لطار نذكره الأولياء ٦٧ ، ٦٣ ج ١ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : رابعه ص ٣٩ .

(٣) ماسينيون : المنهج الشخصى لحياة العلاج ترجمة الدكتور بدوى شخصيات ثلاثة ص ٦٨

للقاهرة ١٩٤٦ .

(٤) ماسينيون : مجموعة لموس لم تفسر ص ٨ .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، رابعه ص ٣٩ .

إلى رابعة لا نجد له نظيراً في هذا القرن ، ولا الذى يليه عند الصوفية . وردنا على هذا بسيط هو أن المطار توفى عام ٥٥٨٦ ، وهو تلميذ لمدرسة الخلاج ت ٨٣٠٩ ، ومعاصر لمدرسة السهر وردى ت ٥٥٨٧ ، وكل ما كتبه المطار بمصدره عصره والمصر الذى قبله . ولما كانت روايات المطار عن رابعة ، وخاصة فى نظرية تحطيم الوثنية فى صنم الكعبة لعبادة ما وراءها أو لعبادة ربها — لما كانت هذه الرواية لم ترد إلا مع العطار ، والمطار تلميذ فى مدرسة الخلاج — فنل للؤكد أنه خلع عليها شيئاً من هذه الرواية أو أعطاها نسباً منها ، لأن رابعة من الناحية الموضوعية لاتصل فى ثقافتها إلى هذا العلم من النظرة وخاصة وأن أدق مانسب إليها فى نظرية الحب الخالص — كما رأينا مشكوك فى صحة نسبته إليها ، وأن ما أورده المطار وغيره من أحاديث وقصص عبادتها يؤكد أنها كانت لاتنقطع عن الصلاة ، فكيف تقيم لها نظرية أو مطلع نظرية فى إسقاط التكاليف الشرعية على أساس رواية المطار حول رأيها فى الكعبة ، وهولن يكون رأيها بحال من الأحوال . كما أنه لدى الخلاج تخريج رأى القرامطة الذين أعدوا قصة القيل فى محاولتهم هدم الكعبة فى صورة متطورة أخرى كما سنرى .

إننا لو سرنا وراء أمثال هذه الروايات التى أوردها أمثال المطار وجرى وراء جميعها وللقارنة بينها للمتشرقون وغير المتشرقين ليعطوا لقيصر ما ليس له — نوجدنا أنفسنا ونحن فى القرن العشرين من الميلاد قد عدنا إلى عقلية ما قبل القرن العاشر والحادى عشر الميلادى فى نظرتنا النقدية غير السليمة . أقول لو سائرنا هذا المنطق لجازلنا أن نقول إن رابعة فى نظريتها فى الحب الخالص الذى لا يطعم فى ثواب أو يهرب عقاباً تصل بنا لاحتالة إلى القول بعدم أهمية التكاليف الشرعية التى هى فى نظر الوصوليين أو العوام سلم الوصول إلى الجنة وعدم القرب من النار ، ولكأن من الجائز أن نجد ونقول إنه ليس من الضرورى الاعتماد عليها فى طريق الوصول كوسائل للرياضات الروحية . ولكنا لن نساير هذا المنطق ، ولن نجد وراءه فى إعطاء رابعة ما ليس لها وما لا يجوز أن ينسب

إليها ، لأن يثبتها الثقافية والاجتماعية والنفسية وحياتها الماضية لا يمكن بحال من الأحوال أن تعطينا أمثال هذه الاتجاهات التي أكدها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الممتاز عن رابعه العدويه عام ١٩٦١ ونسب إليها ما أعطاه للعلاج عام ١٩٤٦ في تعليقاته على ما كتبه ماسينيون عنه .

وعلى الرغم من أن ابن تيمية قرأ هذا الخبر الروى عن العطار ، إلا أن ابن تيمية^(١) كان أحصف من القدماء والمحدثين في نفيه عن رابعة لاعتقاده (أن رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها . ولو قال هذا من قاله لكان كافرا يستتاب ، فإن تاب ، وإلا قتل ، وهو كذب ، فإن البت لا يعبد للسلعون ، ولكن يعبدون رب البيت بالطواف به والصلاة إليه . وكذلك ما قتل من قولها (والله ما وجه الله ولا خلا منه) كلام باطل عليها . . . ومن العجيب أن يصدر هذا الدفاع عن ابن تيمية العدو الممتاز للصوفية ولا يصدر عن الحايدين من المفكرين قدماء ومحدثين .

رغم هذا يصر الدكتور بدوي^(٢) على أن رابعة في النهاية (تعتبر أول من تعرض لفقد القرآن والإسلام من ناحية ما في القرآن من أوصاف حسية شهوانية بدليل ما ذكره النابوي^(٣) من أنها سمعت قارئاً يقرأ : (إن أصحباب الجنة اليوم في شغل فاكهون^(٤)) . فقالت مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم . . . ومن هنا امتنع ضمير رابعة من هذا المعنى الشهوانى ، وهى التى ارتفع عندها معنى الجنة إلى أعلى درجات الروحية) ، ويرى الدكتور بدوي^(٥) أنها رمت من وراء هذا نقد القرآن والإسلام لا إلى المدم والطعن ، بل الارتفاع بمستوى الحياة الدينية ، ومعانى القرآن والإسلام إلى أعلى درجة من الروحية .

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٢ القاهرة ١٣٤١ هـ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شهيدة المشق ص ٧٦ .

(٣) النابوي : طبقات الأولياء ورقة ١٠٥ ب مخطوط ٤١٦٤ .

(٤) آية ٥٥ من يس .

(٥) نفس المصدر الدكتور بدوي .

وقد يكون صحيحاً أن رابعة تفزع من الصور المادية وخاصة فيما يتصل بأصحاب الجنة وكونهم في شغلهم فاكهين لأن ماضيها قبل الإنابة يفرعها فيجعلها تكره كل ما يشابه أو يكاد يشابه فيقرب إليها صور الماضي ولو في الجنة، ولكن من التناقض لدى الدكتور بدوى أن يدافع عن وجهة نظر رابعة في أنها لم تحاول هدم القرآن أو الطعن أو الانحراف بالإسلام في الوقت الذي جعلها منذ قليل وفي نفس الكتاب جريئة جرأة (لا نجد لها نظيراً في هذا القرن ، ولا الذي يليه ، فليس بينها وبين أن تعلن سقوط التكليف إلا خطوة واحدة^(١)) . ولا نجد رداً في نهاية كلمتنا عن هذه الأسطورة الضخمة التي تسمى رابعة سوى ما ذكره أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرازق^(٢) (إنه من النصف أن ينسب إلى رابعة العدوية التصدى لمعالجة دقائق المسائل الفقهية والسكلامية والصوفية (والنظريات الفلسفية أيضاً كأستاذة لمدرسة الحلّاج) . فلا شك أنها أضعف موضوعياً ونظرياً عن أن تصل إلى هذا المستوى مهما كانت بدايات الزندقة في عصرها بدليل الشك الخالص في صحة ما نسب إليها مما أوضحناه وفصلناه وأقينا الضوء عليه . فإذا دخلنا مطلع القرن الثالث مع معزوف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ) ؛ فإننا نجد الامتداد السنّي الذي فصلنا نماذجها بأخذ طريقه في طريق الاكتمال شيئاً فشيئاً .

الكرخي من الأوائل الذين عرفوا التصوف تعريفاً دقيقاً في أنه (الأخذ بالحقائق ، والياس مما في أيدي الخلائق) . وقد أكد في تصوفه التزامه التام بأصول الكتاب والسنة ومن أدق أقواله (طالب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحق ...) (إن قلوب الطاهرين تشرح بالقوى ، وتزهو بالبر ، وقلوب الفجار تغلظ بالفجور وتعمر بسوء النية) . (إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل . وأغلق عنه باب الجدل) ؛ (وإذا أراد الله بعبد شراً أغلق عنه باب العمل ، وفتح عليه باب الجدل) (توكل على الله حتى يكون هو مُعَلِّمك ،

(١) نفس المصدر للدكتور بدوى .

(٢) مصطفى عبد الرازق : مجلة المرقية ص ١٥ أول مايو ١٩٣١ السنة الأولى .

ومؤنسك ، وموضع شكوك^(١) . فإذا عرجنا على منصوفة الشام ، فإننا نجد أظهرهم
 ممن سار على المحجة البيضاء : الداراني : (أبو سليمان الداراني ت ٢١٥ هـ)^(٢) .

والداراني يرتبط باطنه بظاهره على أساس من الكتاب والسنة ، وقد ظهر في العصر
 الذي ارتفعت فيه أصوات غريبة من أفواه بعض المتصوفة ، وبدأت تتردد لها أصداء
 منكرة . وفي هذا يقص لنا الداراني رفضه بعد فهم ودراسة لهذه الأصداء من الأقوال
 المنكرة (ربما يقع في قلب النكتة من نكت القوم (الصوفية) أياما فلا أقبل منه إلا
 بشاهدين عدلين الكتاب والسنة^(٣)) . وقد روى الطوسي^(٤) هذا في رواية أخرى
 تقول : (ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل إلا بشاهدين من
 الكتاب والسنة^(٥)) . وذكر الطوسي في معنى الأحوال عن الداراني أنه قال : (إذا
 حارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح) ، وفصل في معنى ذلك أن هدوء الجوارح
 هنا معناه تمكن المجاهدات منها وصدقة العبادات لها ، فيسقط التعب والألم ، وكل
 ما كان في مبدئه قاسياً . يقول الطوسي : (وهذا الذي قاله أبو سليمان يحتمل معنيين :
 أحدهما أنه أراد بذلك استراحة الجوارح من المجاهدات ، والمكابدات من الأعمال إذا
 اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة ، والعوارض الذمومة التي تشغل قلبه
 عن ذكر الله تعالى . ويحتمل أيضاً أنه أراد بذلك أن يتمكن من المجاهدة والأعمال
 والعبادات وتصير وطته ، حتى يستلذها بقلبه ويمجد حلاوتها ، ويسقط عنه التعب ووجود
 الألم الذي كان يجد قبل ذلك .) (وقد سئل الشبلي (ت ٣٣٤ هـ) عن معنى قول الداراني

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ / ١٩٩ — وانظر أيضاً ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٢ / ٧٩ —

٨٣ ، والقشيري ص ٩ . وانظر : السلي : الطبقات ٨٥ ، ٩٠ وحلية الأولياء ج ٢ / ٣٦٠ ، ٣٦٧ .

(٢) السلي : طبقات الصوفية ص ٧٥ ، ٨٢ وانظر حلية الأولياء ج ١ / ٢٥٤ والقشيري ١٩

حواشي الجوزي صفة الصفوة ج ٤ / ١٩٧ ، ٢٠٨ والبندادي : تاريخ بغداد ج ١٠ / ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

(٣) السلي : الطبقات ص ٧٥ ، ٨٢ .

(٤) الطوسي : المع ص ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٤١٥ .

(٥) الطوسي : المع ص ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ .

(النفس إذا احرزت قوتها اطمانت) فقال : إذا عرفت من يقوتها اطمانت ، والطمأنينة حال رفيع ، وهى لمبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته) . وقد حدد الداراني لما بعده مقام التوكل فأكد أن (آخر أقدام الزاهدين أول أقدام التوكلين)^(١) .

ومن متصوفة الشام الحواري (أبو الحسين أحمد بن أبي الحواري ت. ٢٣٠ هـ) صديق الداراني ، ورفيق حياته وأفكاره^(٢) . وصوفيته السنية تظهر فيما رواه السلي عنه من أقوال وآراء أوثقها قوله : —

(من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب لها أخرج نور اليقين من قلبه) . وبهذا الإسناد يقول : من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فباطل عمله) . ويقول : (وما يجلى الله عبداً بشيء أشد من الغفلة والقسوة) . وذكر السلي أنه من سنده الحديث ومن أهم ما رواه الحواري (أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد بن سعيد الرازي . حدثنا أبو الفضل المباس بن حمزة . حدثنا أحمد بن أبي الحواري . حدثنا يحيى بن صالح . حدثنا عفير بن معدان . حدثنا سليم بن طامر عن أبي أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها ، فأجلوا في الطلب ، ولا يحملن أحدكم استبطاء شيء من الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فإن الله تعالى لا يبال ما عنده الابطاعته) . وما يؤكد ايمانية الحواري في حسن اتباعه واقتدائه (من عمل بلا اتباع السنة فباطل عمله) ، والحواري يقدم لنا مفهومًا نفسيًا للتفرقة بين النفس المؤمنة والنفس الخادعة حين يقول ، (إذا حدثتك نفسك بترك الدنيا عند إدارها فهو خدعة . وإذا حدثتك نفسك بتركها عند إقبالها فذاك)^(٣) .

(١) المصدر السابق للعوسي .

(٢) القشيري : ص ١٧ من الرسالة والخط السلي الطيات ص ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) المصدر السابق

ونصل إلى المحاسبي^(١) (ت ٢٤٣ هـ) الذي تركز لديه خلاصة بدايات طريق فلسفة التصوف السني ، وتبدأ منه متوسطاتها التي تصل إلى أبي القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ) ثم تصعد حتى نهايتها لدى الغزالي ٥٠٥ هـ وتبقى إلى الأبد حصناً للتصوف السني .

والمحاسبي : هو أول صوفي سني تأكدت ثقافته الواسعة في علم الكلام ، كما أنه أول من وضع للبحوث النفسية مكاناً في منهجه الذي أظهر فيه أنه من الممكن تحقيق صلة بين أفعال الأعضاء الخارجية ونيات القلوب ، وأبان عن سلسلة الأحوال التي يمكن أن تصل بنا إلى نقاء كامل على شرط أن يخضع المرء لقاعدة الحياة الأخلاقية الصوفية . وقد عارضه العلاف ، وأكثر المتكلمين لخملاً عليه ، وانضم إليهم الفقهاء متهمين إياه بأنه قد قام بالتفرقة بين الإيمان والمعرفة ، وبين العلم والعقل ، ولكن الأشارة عدوه القبس الأول لمذهبهم الذي لم يحمدا كما جحد الذين لم يفرضوا للعقل وجوداً ، أو الذين نبذوا كل شيء ما عدا العقل .

ولقد نشأ المحاسبي وشب وفي العالم الإسلامي قوتان تتصارعان في عنف داخل النطاق الإسلامي ، وقوة ثالثة خارج النطاق تعمل على هدم دين التوحيد .

أما القوة الأولى فكانت مع أهل السنة بزيادة الإمام أحمد بن حنبل ، وإمامهم النص الشرعي .

وأما القوة الثانية فكانت المعتزلة وروادهم في بغداد والبصرة والكوفة وإمامهم العقل فقط المتحكم في الدين .

وأما القوة الثالثة خارج النطاق فكانت لدى أهل الكتاب ، ولدى وغيرهم . جاء المحاسبي فخطط للمنهج الذي فلسفه الغزالي في النهاية .

(١) أبو يعقوب الأصماني : حلية الأولياء ج ١ ص ٧٢ ، ١٠٩ ، واطار السلي : الطبقات ص ٥٦ ، ٦٠ وتاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ ، واطار ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر p. 19-28 « حيث يقول في مطلع حديثه عنه .

وقد ألف الحاسبي أولاً في (فهم القرآن) ، هاجم فيه المعتزلة هجوماً عنيفاً ، نعى فيه إيمانهم المطلق بالعقل ، واستبداد العقل للطلق بهم وبدينهم . ورأى أن العبودية الحققة العاقلة هي المنهج الصحيح للمعرفة ، على أساس من جَنَابَتِ التَّقْوَى والعلم . ونار الفقهاء كما نار المعتزلة عليه . وكان أهم ما تعرض له هجوم الإمام أحمد عليه . ولكن الواقع فيما يذكره المؤرخون أنه عاد قائم بموقفه ، وإن نصح بالبعد عن آرائه الكلامية . فقد ذكر الشمراني ^(١) (وقيل لأحمد بن حنبل رضى الله عنه أن الحارث الحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ، ويحتج لها بالآي ، والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشعر قال نعم . فحضر معه ليلة إلى الصباح ، ولم يتكلم من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً . قال لأنى رأيته لما أذن المغرب تقدم فصلى ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه ، وهو يأكل وهذا من السنة ، فلما فرغوا جلس وجلس أصحابه بين يديه . وقال : من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسأل فستأفوه عن الرياء والإخلاص ومسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالآي والحديث ، فلما مر جانب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ تقرأ (القرآن) . . . ودعا الحارث دعوات خفافتاً ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بن حنبل بفضله ، وقال : (كنت أسمع عن تصوفه خلاف ذلك . أستغفر الله العظيم . رضى الله عنه) .

فإذا عدنا إلى مؤرخ محايده كالبغدادى ^(٢) في تاريخ بغداد ، فإننا نجد يعرض هذا

(١) طبقات الشمراني : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢) البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٦ .

ملاحظة : أهم تراث الحاسبي (٢) الرأية لطوق كتاب الله وهو كتاب في المبادئ التي يجب على المتصوفة اتباعها وهو واحد وستون فصلاً في صورة نصائح أملاها على أحد مريديه والكتاب منهج متكامل للإرشاد النفسى وقد كان هذا الكتاب تمهيداً طيباً للإحياء لدى التزالي .

(٣) رسالة في المبادئ المفصلة للوصول إلى السعادة وهو في برلين لم ينشر .

(٤) شرح للمعادن وبذل النصيحة .

(٥) البعث والنفوس في باريس (لم ينشر) .

(٦) رسالة في الأخلاق توجد في مكتبة عمدة الاسلامبول .

لوقوف بشكل أدق في قوله (وكان أحمد بن حنبل يسكره الحارث في نظره في الكلام ،
وتصانيف الكتب فيه . أخبرني محمد بن أحمد بن يعقوب . أنبأنا محمد بن نعيم الضبي ...
قال سمعت الإمام أبا يسكر أحمد بن اسحق يعني الضبي يقول سمعت إسماعيل بن إسحق .
السراج يقول : قال لي أحمد بن حنبل يوماً يبلغني أن الحارث هذا يعني الحاسبي يكثر
السكون عندك فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه ، فقلت
السمع والطاعة لك يا أبا عبد الله . وسزني هذا الابتداء من أبي عبد الله ، فقصدت
الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة ... ثم قال وأخذ في الكلام وأصحابه يسمعون ..
وكان على رؤسهم الطير ، وما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت في علم الحقائق .
مثل كلام هذا الرجل .) ويعود إسماعيل بن اسحق في النهاية فيقول إن أحمد بن حنبل .
مع ذلك نصحه بالابتناء بصحبهم (وعلى ما وصفت من أحوالهم ، فإني لأرى لك صحبتهم) ..
وقد ذكر المناوي^(١) هذه الواقعة وأكد أن سبب هجر أحمد بن حنبل للحارث الحاسبي
هو جداله الكلامي ، ومع ذلك فقد اعترف بمكاته (وكان بينه وبين أحمد بن حنبل
وحشة فإن أحداً كان يشدد التفكير على من يتكلم في علم الكلام ، والحارث يتكلم فيه
فهجره لذلك . واتفق أنه أمر بمض صعبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الحارث ولا يراه .
ف فعل فتكلم الحارث في مسأله في الكلام وأصحابه يسمعون كأنما على رؤسهم الطير فهم
من بكى ، ومنهم من صفق ، فبكى أحمد حتى أغشى عليه وقال لصاحبه ما رأيت كهؤلاء ،
ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ومع ذلك لا أرى لك صحبتهم . قال .

(١) كتاب القوم لغيره الأستاذ اربري وقد طبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة .

(٢) ماهية العقل وقيمه .

(٣) رسالة في فهم الصلاة .

(٤) فهم القرآن وهي رسالة كلامية ممتازة أثارت جدلاً في عصره مع الإمام ابن حنبل : والحاسبي
من أوائل من خضعوا للتهنيج التلخيصي في تحليلاته لأسس المبادء وتطور الحياة الروحية . وقد أخضع
الأعمال والأفكار للتحليل والتصرف على مدى صدقها وإتقانها مع التهج الإسلامى .

(٥) المناوي : الكواكب القوية ج ١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ .

السبكي : إنما قال ذلك له لقصور الرجل عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد).

ومن المؤكد أن المؤرخين تعودوا أن يذكروا أن (السبب الأول في هجران ابن حنبل له هو تصوفه وتكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس ، وهذا ما كرهه ابن حنبل ^(١) .

فإذا عدنا إلى مكانة المحاسبي وأثره كمقدمة ممتازة لفلسفة التصوف السني ، فإن أول ما نذكره قول الإمام الغزالي ^(٢) (إن المحاسبي خير الأمة في علم للمعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على نفسه) . ويبدو أثر المحاسبي في بداية الغزالي واضحاً . فالرعاية للمحاسبي هي المقدمة الممتازة لكتاب الإحياء الخالد ، ومقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي تمهيد للمنقذ من الضلال للغزالي ، فإذا ذكرنا فقرات من مقدمة مخطوط الوصايا للمحاسبي ^(٣) نجد به محمد « كما سرى » للغزالي في منقذه من الضلال . يقول مخطوط الوصايا أو النصائح (... أما بعد : فقد انتهى إلينا أن هذه الأمة تفتقر على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرهما . فلم أزل برهة من عمرى أنظر اختلاف الأمة ، وأتمسك منهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء . وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء . . . وتدبرت أحوال الأمة ونظرت في مذاهبها وأقوالها فقلبت من ذلك ما قدر لي . . .) (ورأيت اختلافهم مجراً حقيقاً قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصاية قليلة) (ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة في تبعهم ، وأن المهالك من خالفهم) . ورأيت منهم (العالم بأمر الآخرة ،

(١) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الثانية ١٩٦٢م ١٩٦٦م وما بعدها

(٢) النواوي : السكواكب العربية ج ١ ص ٢١٨ ، ٢١٩

(3) L. Massignon : Recueil de Textes inédits Concernant L'Histoire de La Mystique d'islam. p. 17—23.

مخطوط الوصايا لندن ١٩١٦ E) ويسمى النصائح أيضاً كما ذكر تاسيليون في مجموعة نصوصه .

لقاؤه عسير ووجوده عزيز . ومنهم الجاهل فالبعد عنه غنيمه . ومنهم التشبه بالعلماء مشغوف بدينه مؤثر لها . ومنهم حال علم منسوب إلى الدين ، ملتزم بعامه التعظيم والعلو ، يذال بالدين من عرض الدنيا . ومنهم التشبه بالتسالك ، متجر بالخير ، لا غناه عنده ، ولا بقاء لملمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم حامل علم ، لا يعلم تأويل ما حمل . ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع والتقى . ومنهم متوادون ، على الهوى يتفقون ، وللدنيا يتبادلون ، ورأسها يطلبون . ومنهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدرون ، وعلى الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون) . (فتفتقدت في الأصناف نفسى ، وضقت بذلك ذرعاً ، فقصدت إلى هدى المهتدين بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم ، وأعلنت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لي في كتاب الله ، وسنة نبيه وإجماع الأمة أن اتباع الهوى يعنى عن الرشd ، ويضل عن الحق ، ويطليل المسك في العمى) . (فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبي ، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذراً من الأهواء المردية ، والفرقة المالكة متحذراً من الافتحام قبل البيان) . أوليس في هذا مقدمة ممتازة لمنهج الغزالي في بحثه عن اليقين ؟ إن الفارق الوحيد كما سنرى لدى الغزالي بين الحاسبي وبين الغزالي هو أن الحاسبي كان التمهيد للمنهج الفلسفي للتصوف السني الذي فلسفه الغزالي ؛ فبعد أن كان الحاسبي يخطو في مفترق الطرق (مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، متحذراً من الافتحام) إذا بالغزالي ^(١) يقتحم (لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الخنور وأتوغل في كل مظلمة ، أتتهجم على كل مشكلة ، وأتفحم كل ورطة ، وأتفحص عن كل عقيدة لكل فرقة ، وأستكشف أسرار كل مذهب . . . طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . وقد كان للحاسبي أثره في الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال السطور الأولى من المقدمة له ص ١٢٥ بمره وحققه الدكتور عبد الحليم محمود .

الذى توفي بعده بنصف قرن وقليل من السنوات . فإذا راجعنا ما كتبه المكي^(١) وللناوى فى تاريخهما^(٢) حياة الجنيد ، فإننا نجد ما يؤكدان حقيقة هامة عنه يقول فيها : (كدت إذا قت من عند سرى السقطى (ت ٢٥٧ هـ) قال لى إذا فارتقى من تجالس ؟ قلت الحارث الحاسبى ، فقال نعم خذ من علمه وأدبه ، ودع عنك تشقيقه للكلام وردده على المتكلمين . قال فلما وليت سمعته يقول : جملك الله صاحب حديث صوفياً ولا جعلك صوفياً صاحب حديث — يعنى إذا ابتدأت بعلم الحديث والآثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تهذبت وتمبذت تقلمت فى علم الصوفية وكنت صوفياً عارفاً ، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت عن العلم والسنن فخرجت إما شاططاً أو غالطاً ... إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول) . إن هذه الواقعة تؤكد أن الجنيد الذى تتلمذ على خاله السرى السقطى كان يحضر مجلس الحاسبى . ولكن فارق السن يؤكد أيضاً أنه كان صبيها صغيراً فى سن التحصيل ؛ لهذا كان السقطى يخشى عليه من الجدال الكلامى رغم إعجاله بتمام الحاسبى . المهم هنا أن الجنيد — كما سنرى — كان امتداداً سليماً لهذه المدرسة ، ولهذا نأثر على العلاج وعقفه أعظم تعنيف على دخوله فى طريق الانحراف ، كما حذره نهاية الأئمة .

ويذكر الأستاذ ما سينيون^(٣) عن منهج الحاسبى النفسى الذى حمده الفزالى له أن الحاسبى ساء بالتحليل النفسى إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً فى الفكر العالى إلا نادراً . ومن ذلك قول الحاسبى^(٤) : (إنه من الممكن الربط بين الفعل والنية) . ويظهر منهجه النفسى فى تقسيمه للناس حيث يقول^(٥) : (وإنما الناس أربعة رجل لا تعرفه ، أو تعرفه ولا تصاحبه ، ورجل مبتدع ، ورجل فاسق ، ورجل عندك مستور وأنت له صاحب .

(١) للمكي : فوت القلوب ص ١٥٨ ج ١ .

(٢) للناوى : الكواكب الدرية ص ٢١٣ ج ١ .

(٣) و (٤) أنظر ما سينيون ، المصدر السابق مجموعة نصوص لم تلتفت .

(٥) الحاسبى : الرواية تسمى وتحقق الدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٥٩ م .

فالبتدع : قلبك منه نافر ، والفاسق كذلك ، ولو دعواك إلى الحق لم عمل نفسك إليهما ، فكيف تخوض معهما فيما لا يعنيك ومن لا تصاحبه ولا تعرفه فلست تحادثه فلا تواتسه فهو لاء كلمهم لا نفتش بهم ولا يستريح قلبك إليهم فتغفل بهم حتى تتكلم بما يُبكر ربك عز وجل وإنما يؤق من صاحب الذي هو شكلك ومثلك وأنيستك فيستريح قلبك إليه ويمفل معه ، حتى تعصى الله عز وجل وأنت غافل لا تذكر الله عز وجل ، أو تذكره ولا تنال لغلبة الهوى فيه وفي محادثته ، وهو من مكائد إبليس وحياته يخلبك به حتى يوقعك في حباته لأنه شكلك وأنيستك ومثلك وهو أرق من الصياد الرفيق . ألا ترى أن الصياد لا يمتثل للغربان فيصنع شباكاً ليصيدها به من العصافير ، ويمتثل للعصافير بالغربان وإنما يمتثل فينصب لكل طير من عنقه وشكله لأن الشكل بالشكل يألف فعلية يقع وبه يصطاد .

فلماذا مضينا معه في تحليل نزعة الحسد وجدنا فيه بذورا لمنهج نفسى نراه أوضح ما يكون لدى الفزالي^(١) في نفس الباب (باب الحسد) . يقول المحاسبى متسائلاً ومجيباً (قلت ما الحسد ؟ وهو في الكتاب والسنة على وجهين ، وهما وجودان في اللغة : فأحدهما غير محرم ، وبعضه فرض ، وبعضه نفل وبعضه مباح ، وبعضه يخرج إلى النقص والحرام .) (وأما الوجه الآخر فمحرم كله ولا يخرج إلا إلى مالا يعمل . قلت ما الحسد الذى ليس بمحرم ؟ قال المنافسة . قلت ما الدليل على أن المنافسة حسد ؟ قال : قول الله عز وجل (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون)^(٢) (سابعوا إلى مغفرة من ربكم)^(٣) ، (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)^(٤) . ولا تكون للسابقة من العبد إلا أن يسابق غيره ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله عز وجل مالا فسلطه علىهلكته في الحق ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس) .

(١) الفزالي : لأحياء علوم الدين ج ٣ / ١٧٧ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ وانظر الرماية للمحاسبى ص ٤١٨ - ٤٢٥ .
(٢) آية ٢٦ من المطففين ٨٣ (٣) آية ٢١ من الحديد ٥٧ .
(٤) آية ١٣٣ من آل عمران ٣ .

وأما الوجه الثاني فهو المحرم كله ، وقد ذمه الله عز وجل في كتابه ، والرسول صلى الله عليه وسلم في سنته واجتمع علماء الأمة عليه . قال الله : (وَكَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كِفَارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ^(١)) ، (أَمْ يَحْذَرُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ^(٢)) ، (إِنْ تَتُوبْكُمْ حَسْبُ تَسْوِئِهِمْ ، وَإِنْ تَصْنَعُوا سَيِّئَةً يَفْرِحُوا بِهَا ^(٣)) ، (مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ^(٤)) .

والحاسبى لا يكتفى بهذا التحديد في تحليله للمستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بل يفتت للوضوح ويضع الحدود والعلامات ، فهو يحكى لنا عن حسد الحقد ، وحسد حب الدنيا ، وحسد العجب .

أما حسد الحقد فيحدد لنا موضعه من القرآن في قوله تعالى (وَإِذَا لَقَوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا ، وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمْ الْأُنَافِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ) ^(٥) . (فالبعض لا يجب أن يرى فيمن يفيض نعمة من الله عز وجل ويحب أن يراه بأسوا الحال في الدين والدنيا ، فهو يكره ما به من النعم ، ويحب أن تزول عنه ، ويفرح بما نزل به من بلاء وضر) .

أما حسد حب الدنيا فأمثاله لدى الحاسبى إخوة يوسف (يَؤُسُفُ) وأخوه أحب إلى أينا منا ونحن عصبة إنا أبانا لنى ضلّال مبين . اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم ، وتكونوا من بعده قوماً صالحين ^(٦) .

وأما حسد العجب فهو يؤكده في مجال قول الله : (وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ) ^(٧) ، (مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا) ^(٨) ، (أَنْتُمْ مِنْ بَشَرَيْنِ مِثْلِنَا ؟) ^(٩) .

(١) آية ١٠٩ من البقرة . ٢

(٣) آية ١٢٠ من آل عمران . ٣

(٥) آية ١١٩ من آل عمران . ٣

(٧) آية ٣٤ من (الزمر) . ٢٣

(٩) آية ٤٧ من (الزمر) . ٢٣

(٢) آية ٥٤ من النساء . ٤

(٤) آية ١٠٥ من البقرة . ٢

(٦) آية ٨ ، ٩ من يوسف . ١٢

(٨) آية ١٥ من يس . ٣٦

وبيعود بنا المحاسبي^(١) فيفسد هل الحسد من الجوارح ؟ ويجيب بالنفي ليصل
الحسد بالقلب بدليل قول الله (وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا) ،^(٢) فذلك
يندلك أن الحسد في النفس دون الجوارح ، واستعماله بالجوارح عمل عن الحسد ، لا الحسد
بنفسه ، تم يربط ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لَا تَحْسَدُوا وَلَا تَبَاغَضُوا
وَلَا تَدَابَرُوا ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا » . وسنرى أثر ذلك كققدمة للامام الغزالي^(٣)
الذي كتب في الجزء الثالث من إحياء علوم الدين أربعين صحيفة في الربط فقط بين
الغضب والحقد والحسد من الناحية النفسية والخلقية فإن هذا سبقاً علمياً للغزالي في هذا
المنهج وفي هذا الموضوع الخطير من الفلسفة الصوفية الأخلاقية . فإذا راجعنا القشيري
والسلمي ، فإننا نجد اتفاقاً بينهما على أن المحاسبي أستاذ المدرسة البغدادية الأصولية .
يقول القشيري^(٤) : (اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقيون سلبوهم حالهم : الحارث بن
أسد المحاسبي ، والجنيدي بن محمد ، وأبو محمد بن رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمر بن
عثمان المكي لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق) والواقع أن من ذكرهم القشيري مع المحاسبي
هم تلاميذه ومدرسته .

ويؤكد لنا السلمي^(٥) من خلال روياته المتعددة وجهة نظر المحاسبي الأخلاقية
ومن أهم ما يرويه عنه عن الجنيدي وغيره من دروس المحاسبي قوله (أصل الطاعة الورع ،
وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبتها الخوف والرجاء ، وأصلها معرفة الوعد
والوعيد) . (المحاسبة والموازنة في أربعة مواطر : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين
الصدق والكذب ، وفيما بين التوحيد والشرك ، وفيما بين الإخلاص والرياء —)
(واعلموا أن خطأكم خطوتان : خطوة لكم وخطوة عليكم ، فانظروا أين تفدون وأين

(١) المحاسبي : الرواية من ٤٣٩ .

(٢) آية ٩ من سورة الحفر ٥٩ .

(٣) الغزالي إحياء علوم الدين ج ٣ باب الحسد الكتاب الخامس من ربيع الأهل كان من ١٧٠ وما بعدهما

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ٥٦ ، ٦٠ ،

تروحمون) ، (من اجتهد في باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره ، ومن حسن معاملة ظاهره مع جهده باطنه ورثه الله تعالى الهداية إليه لقوله عز وجل : (والذين جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا) — فن زين باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة وأتباع السفة) . وسنرى من هذه المقدمات الأخلاقية فلسفة حية للفراى في نظرية استواء السر والعلن وتوكيد وتحقيق النية في السلوك والباطن في الظاهر ..

وحسبنا هذا لنصل مع الحاسبى إلى متوسطات الطريق في فلسفة التصوف السنى .

(١) آية ٦٩ من سورة المكنوت ٢٩ ، وأنظر من الحاسبى أيضا : حلية الأولياء ج ١٠ ، ص ٧٣ ، ١٠٩ وطبقات الصغرى ج ١ ، ص ٨٣ ، ٨٤ ، وتاريخ بغداد ج ٨ ، ص ٢١١ ، ٢١٦ والسكواكب الدرية لعمادى ج ١ ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ ، ووفيات الأعيان ج ١ ، ص ١٥٧ .

الفصل الثاني

متوسطات الطريق

إن أول امتداد جديد يصل ما بين العلم والدين والتصوف عن مدرسة جابر بن حيان (ت ١٩٠ هـ) نجده في مصر مع ذى النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) . ولا شك أنه كان في إمتداد مدرسة جابر بن حيان إتجاهات شيعية متطرفة نسب بعضها إلى جابر ذاته مما نفيناها فيما فصلناه ٤ لكن هذا الامتداد كان جسراً أفرخ فيه التجسيم والتشبيه في الدوائر السلفية والشيعية مع للتطرفين منهم على السواء . أخرج من هذا إلى القول بأن متوسطات الطريق هي الجسر الذي تعرض العارون عليه أو للتوقفون عنده للتيارات المختلفة التي تجاذبتهم إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة ، وإما بانحرافهم في خضم الفنوصيات المختلفة ودخولهم في التيار الانفصل ، وإما حيرتهم بين بداياتهم وبين التيار للانفصل ، وتوقفهم الذي أدى فيما أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالتهيج الإسلامي والآراء التي فصلهم عنه . هذا هو موقف الحائرين أو موقف المتوقفين عند متوسطات الطريق ، وفي مقدمتهم ذو النون المصري الذي يجمع بين الجانب السني والجانب الانفصل مما أدى إلى غوض موقفه ، كما أدى إلى كثير من الشطط ، والاضطراب في كثير من البحوث التي قدمها عنه المؤرخون والفكرون قدماء ومحدثين . في الشرق والغرب على السواء ، فأين نضع إذن ذا النون للمصري ذلك الذي يعتبر أكثر المتصوفين حموضاً ؟

الواقع أن منهجنا في البحث يقتضينا وضعه في الدائرة السلفية . لكننا هنا سنلقي الضوء فقط على الجانب السني وهو كما نعتقد ذلك الجانب الذي بدأ به وعاش حاضراً معه . بتأثير التفافات الآرامية التي كانت امتداداً للفكر الفلسفي الشرقي والتي أثرت في الفرق الشيعية ثم في الفكر الصوفي عبر النجل الكلامي في الدوائر السلفية والشيعية معا .

ذو النون^(١) هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ذو النون المصري الأحمسي ولد في أحم من أسرة نوبية مصرية ، ورحل إلى مكة والشام حيث وصل نفسه برياضة الصوفية وكان لمعرفته بعض فتون الكيمياء أثرها بالإضافة إلى شهرته الصوفية التي نسجت حولها الأساطير فدعى قطب الوقت وأتهم بالزندقة وسيق إلى الخليفة للتوكل في بغداد وسجن . لكن التوكل لما جادل له آمن بصفاء فكرته وسلاستها فرده مسكراً معزواً إلى مصر حيث واصل جهده إلى أن توفي عام (٢٤٥ هـ) .

فإذا تفحصنا كتب طبقات القوم مجد السلي^(٢) أكثر من أهم بجانبه السني حين روى له كثيراً من الأقوال والآراء أهمها قوله عن المحبة (أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله وتفعل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله وألا تخاف في الله لومة لائم مع المطلع للمؤمنين والغلظة على الكافرين ، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين) ، (من علامات المحب لله متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعاله وأوامره . وسننه ، فإن لله عباداً تركوا الذنب استحياء من كرمه بعد أن تركوه خوفاً من عقوبته) ويروى السلي عنه أيضاً تحديده وتعريفه لحقيقة العارف بأن الأدلة عليه ثلاثة (لا يظن . نور معرفته نور ورعه ولا يتقدم باطلاً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله) ومعالم الطريق لديه (حب الخليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل) ، والتوبة عنده نومان (توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة) . هذا هو ما نجد . ونجد أمثاله من الأقوال التي تصل ذا النون بالجانب السني ، فإذا ما ناقشنا وتفحصنا ما رواه المطار^(٣) وما أرخه القنطري^(٤) وللمسودي^(٥) ، وما أثاره نيكلسون^(٦) على اضطراب حول ذلك

(١) السلي : طبقات الصوفية ١٥ ، ٢٦ .

(٢) طبقات السلي المصدر السابق .

(٣) المطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٤) القنطري أخبار العلماء ص ١٢٧ .

(٥) للمسودي مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ طبع باريس .

(٦) نيكلسون في التصوف الإسلامي الترجمة العربية ، ٢ ، ٦٢ .

عن علم ذى النون بأسرار الآثار المصرية ورموزها ومسكان ذى النون كمال في الكيمياء
والسحر من جابر بن حيان — أقول إننا إزاء هذا نجد أن موقفنا يلزمنا بوضع ذى النون
المصرى كقدمة لآتيها النظريات المنفصلة عن النهج الإسلامى « كما سنرى في مكانه »
من رسالتنا .

فإذا عدنا إلى ركبنا السنى فإننا نجد السرى السقطى (ت ٨٢٥٧) خال الجنيد ٨٢٩٧
وأستاذه . وقد أسهم السرى السقطى في توجيه الجنيد، وكان ينصحه كما ذكرنا في حديثنا
عن المحاسنى بأن يأخذ من علمه وأدبه ويدع تشقيقه للكلام . وأنه كان يقول له (جعلك
الله صاحب حديث صوفيا ، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث إن أولئك الذين
حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول^(١)) .

ولكننا ما نلبث أن يعترضنا البسطامى (ت ٨٣٦١ أو ٨٣٦٤) مع مقدمات ذى
النون في متوسطات الطريق الطريق الحائرة . ولكن البسطامى وقد حرر نفسه من موقف
الغيرة ، ودخل في سلك الطريق للفصل ، ولم يستقر على بداياته — فإننا ندعه الآن
نصله في تيار ركبته المنفصل مع الباب الرابع ، لننص في طريقنا مع الركب السنى ، فنجد
معنا بعد السقطى : أبا سميد الخراز (ت ٢٧٩ هـ)^(٢) . هو أحمد بن عيسى . من بغداد . محب
سريا السقطى . وهو يؤكد منهج مدرسته في قوله : (كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل)
والعلم عنده دليل التعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف الحق حيث
يقول^(٣) : (إن الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف ، وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ،
فالعلم دليل إلى الله ، والمعرفة دالة على الله . فبالعلم تنال المعلومات ، وبالمعرفة تنال المعرفات
والعلم بالتعلم ، والمعرفة بالتعرف ، فالعلم يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف

(١) الطوسى : العلم من ٧٢ ، والقشبرى من ١٠ ، السلى طبقات الصوفية ص ٤٨ ، ابن الجوزى :
صفة الصلوة ج ٢ ص ٢٠٩ ، ٣١١ . اللناوى : الكواكب القرية ج ١ ، ٢٣٩ ، ٢٣٣ .
(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص تفسر . وانظر طبقات الشمرانى ج ١ ، ١١٧ وحلية الأولياء
ج ١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ . وابن الجوزى : صفة الصلوة ج ٢ ، ٢٤٥ إلى ٢٤٧ .
(٣) السلى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشبرى ص ٢٣ .

الحق) . وانخرأز يؤكد جديداً في المحبة فيشير إلى معنى (المراد) الذى فلسفه المروى الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) . عند نهايات الطريق السلفى فانخرأز يرى أن محبة الله عز وجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً ، وهذا هو الذى جاء من نتائج الصق ، (ولولا أن الله عز وجل أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه مثل ما أصاب الجبل) . ونظرة انخرأز للخوف جديدة ، فإن أكثر الخائفين عنده أناثيون ، لأنهم فى نظرتهم قد خافوا على أنفسهم من الله شفقة منهم على أنفسهم) .

ومع هذا التطور فإن انخرأز لم يخرج فى نظرتهم للتوحيد عن أصول منهجه السنى . وعلى الرغم من أن السلى^(١) فى طبقاته قد ذكر عن انخرأز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماً ما لم يناقشه مع البسطامى كرائد فى الواقع الكلام عما وراء الفناء — فإن انخرأز فى كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعيًا لارتباطه بذكر الله تعالى فى قلبه ، لا سعيًا إلى الاتحاد . حسب منطق التيار المنفصل . يقول انخرأز^(٢) (أدل مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء عن قلبه) (ومعنى ذكر فناء الأشياء هو الارتباط بذكر الله عز وجل) . و (أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء ، ورد جميع الأشياء إلى متولياتها) .

وقد شرح الطوسى^(٣) الوقف أيضاً فقال مستنداً على نص انخرأز (ومعنى الفناء خروج الصوفى عن كل شيء ، ليرتبط بذكر الله ، ويدرك أن قوام الأشياء بالله فى الحقيقة : ألا ترى :

وفى كل شيء له شاهد يدل على أنه الواحد

(وليس فى معنى التمكن حلول أو اتحاد ، فهو) يخفهم فى أنفسهم من أنفسهم ،

(١) السلى : طبقات الصوفية ص ٢٣٠ وانظر أيضاً القشيري ص ٢٣ .

(٢) الطوسى : الجمع ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٠ ، ٩٠ ، ١٠٠ ، ١٠٣ .

(٣) الطوسى : الجمع ص ٥٦ .

وعيت أنفسهم في أنفسهم) . معنى لا يحسون حساً ، ولا يلاحظون حركة من حركاتهم يوماً إليها في الحقيقة إلا وهي منطبعة تحت سلطان القدرة) .

ولكن هذا لا معنى أنه جبري ، فهو يؤكد في نظريته للمعرفة عدم انكار الكسبية ، لأن المعرفة عنده من وجهين ^(١) (من عين الجود ، وبذل الجهود) . وهو لهذا يؤكد : أن أول الفهم لكتاب الله هو التطبيق له حيث يقول (أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به ، لأن فيه (في العمل) - العلم والفهم والاستنباط) ، ولأشك أن نظرة الخراز في أن في العمل العلم ، أو أن العلم في العمل هو المنهج التطبيقي السليم للروح الإسلامي . ولهذا قال الخراز بعد ذلك (وأول الفهم إلقاء السمع ، والملاحظة) . والسمع هنا هو المرتبط بالشهادة كما يقول الخراز أو بالملاحظة ، كما يقصد بمعنى كشف الحقائق ، بدليل قول الله الذي يستند إليه في فهمه وعلمه (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ^(٢)) . (فالشهادة كشف ومعاينة للحقائق) . وعن مضي في الركب السني سهل التستري ^(٣) ت ٣٨٣ هـ ، وقد شغله مقام الإخلاص في العمل ودليل الإخلاص والصدق فيه ، كما شغله مادار في عصره حول الوجد والفناء والشطاحات ، فأكد أن مقام الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطالان . أما مدخل نظراته فهي المحبة ^(٤) التي طريقها التوكل . فالحجة عنده : (موافقة القلوب لله ، والزام الموافقة لله) ، (والتوكل وجه كنه) ، (والتوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد) ، والنية لا مكان لها إلا بالعمل بها ، ولا قيمة ولا مكان للعمل إلا بدافع النية

(١) الطوسي : العلم ص ٥٦ .

(٢) آية ٣٧ من سورة ق ٥٠ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٤ وانظر السلمي : الطبقات ٢٠٦ ، ٢١١ وانظر ابن الحوزي : حصة الضعفة ج ٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وانظر طبقات الشمراني ج ١ ، ٩٠ وانظر وفيات الأعيان لابن خلكان

١ - ٢٧٣ .

(٤) الطوسي : العلم ص ٨٧ .

حيث يقول : (الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم . والعلم كله حجة إلا ما كان العمل به ، والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه . وأهل الإخلاص على خطر عظيم بدليل قول الله تعالى (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجة - أنهم إلى ربهم راجعون ^(١)) . (فهم على ما آتاهم الله من مسارعة واستباق فإن قلوبهم وجة) . وعلى هذا فإن مقام الوجد إذا ما خرج عن حدود الله والسنة فهو باطل لدى سهل التستري . (كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فيا بطل ^(٢)) . وهو في هذا يؤكد نظرة الداراني التي ذكرناها عنه حين قال : (ربما تسكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا أذن لها أن تدخل قلبى إلا يشاهدني من الكتاب والسنة ^(٣)) . وقد حدد التستري مقام الحلال في المعاملات والمصادقات بأنه (هو الذي لا يعمى الله فيه فالحلال الصافي الذي لا ينسى الله فيه ^(٤)) . والتستري لهذا فأنشأ على من يسهون . ولقد عوى من الدماوى وهو لدى أهل السنة وأهل التصوف السني والسنن في إيمان النفس ما ليس لها ، أو إضافة النفس إلى ما ليس لها ، أي إضافة ما ليس في مقدورها إليها) .

في هذا الكتاب المذكور ^(٥) راجعاً على خطوى عصره عبر التيارات للتفصيل أن (أغفل الحجاب عن وجهه عيون الله الصوري) . قد عكس اللبدا الذي توسع فيه القوي (ت ٢٩٥) (في هذا الكتاب المذكور) .

لما القوي ^(٦) فهو السعد بن محمد القوي (ت ٢٩٥) خراساني الأصل وإن ولد في بغداد ، وتكلم مع الحفيد الذي يرى السقطي . كان رفيقاً وصديقاً للحفيد في اتجاهه

١٩٩ : ١٦٤ ، من سورة التين ٩٣ .

٢٩٥ : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

٣٩٥ : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

٤٩٥ : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٦) القوي : الكتاب المذكور = ١٩٤ : ١٩٥ ، ونظر من القوي أيضاً : ابن الجوزي :

صفة الصوري : ١٩٤ : ١٩٥ ، لحقات الصوري = ١٩٤ : ١٩٥ ، تاريخ بغداد = ١٣٠ : ١٣١ ، حلية الأولياء .

٢٩٥ : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

ومنهم منحه : وقد ذكر الطوسى^(١) أن النورى والجنيذ تعاونوا على شرح نظرية المحبة الإلهية التى قام بتحليلها المحاسبى وكان لها أثرها فى البيئة الصوفية . وقرر النورى فى شرحه وأيده الجنيذ فى ذلك (أن آية هذا الحب هو المحاسن الصادق) (لا المحاسن الراغب أو الخائف . لأداء العبادات) . وقد ذكر الطوسى أن أصحاب النورى (كتابى حمزة البغدادى) قد غالوا فى هذه النظرية ، ورمزوا لها برموز مادية سخيفة ، حيث قرروا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قربا حسيا) . (وقد جحد النورى هذه المغالاة وهذا الفلوس . ولكن أحد الخصوم وهو الباهلى أبلغ الخليفة الموفق عنهم ، فأمر باعتقال النورى وصحابه ، وهددهم بالموت . ولما كان الجنيذ منهم فقد رحل وخلع رداء الصوفية ، وأكد أنه فقيه مهمته الشريعة الواضحة . وقد دافع النورى عن نفسه وصحبه (فتأثر محتسب الخليفة وعفا عنهم جميعا) .

وجهد النورى يتضح فى تفرقه بين المعرفة العقلية والقلبية . فكيف نعرف الله بالعقل ، والعقل لا يدركه مهما تسليح بأسلحة النظر ؟ يقول النورى فى رواية الطوسى^(٢) كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ؟ أم كيف يدرك ذو عاهاة من لا عاهاة له ولا آفة ؟ أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محيئا من حيث الحيات فسماء حيثنا ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماء أولا وآخرأ فولا أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرة) (وما الأزلية فى الحقيقة إلا الأبدية ليس بينهما حاجز . كما أن الأولية هى الآخرة ، والآخرة هى الأولية وكذلك الظاهرية والباطنية . . .) وينتقل بنا النورى إلى المعرفة المباشرة فيقول إنها معرفة القلب بمشاهدته بمعاينة اليقين ، (ومصدر اليقين علم القلب) . ثم يخطو بنا نحو نظريته فى التفاوت والتلون مما وجدناه مقاسفا لدى الهرولى السلفى فيقول : (وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق) فالله (فيما كان كهوفيا يكون ، وهوفيا قال كهو فيما يقول ، والأدنى عنده كالأقصى والأقصى عنده كالأدنى ، وإنما يقع التفاوت للخلق من حيث الخلق ، والتلون فى القرب والبعد

والتسخط ، والرضا صفة للخلق ، وليس ذلك من صفات الحق) . وهذا وذاك هو الخطوة الكبرى التي تمهّدت لدى المروزي الأنصارى (ت ٤٨١ هـ) في فلسفة التصوف التسليفي فيها ذكرناه .

أما الجنيد^(١) (ت ٢٩٧ هـ) فهو كما يقول القشيري سيد هذه الطائفة وإمامهم : أبو القاسم بن محمد . أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق . أبوه كان يبيع الزجاج . فلذلك يقال له القواريري . فقيه على مذهب أبي ثور ، كان يفتي في حلقاته بمحضته وهو ابن عشرين سنة . صاحب خاله السري السقطي ، وكان يوجهه (وهو صبي) لمجلس المحاسبى (كما ذكرنا) . وهو حامل راية الثورة على اتجاه الخلاص (كما سنرى معه) ، وقد عنفه وتوقع له نهايته . فقد ذهب الجنيد إلى الثورة على دعاوى الصوفية بإسقاط التكاليف ، ودعاواهم بما ليس في مكنة نفوسهم ، وادعائهم لها ما ليس في مقدورها — ذهب الجنيد إلى غاية التصوف الإيجابي .

يقول القشيري ، والسلي^(٢) في رواية واحدة (سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت أبا نصر الأصبهاني يقول : سمعت أبا علي الروذاهي يقول : سمعت الجنيد يقول لمحمد بن بكر الليرة وقال أهل الليرة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب لله عز وجل قال الجنيد إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهي عندي عظيمة . والذي يترك ويرى أحسن حالا من الذي يقول هذا . فإن المارفين الله تعالى أخفوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ...) (إن الطرق كلها متسودة على الخلق إلا على من اتقى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ، وإلزام طريقته فإن طرقه تتفاوت كلها بخلافه عليه) . (إن طائفة محض للكتاب والسنة) وإن (مذهبنا سنة محمد للكتاب والسنة) ، وإن (علمنا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(١) الجنيد الرسالة ص ١٨ ، ١٩ .
(٢) الجنيد الرسالة ص ١٨ ، ١٩ . وانظر الحلي طبقات الصوفية ص ١١٥ ، ١٦٣ .

وننتقل بنا الجنيـد إلى توكيد الجهد والاكـتساب في المعرفة التـقليبية حين يقول (باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، وليس من طلب الله يبذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود) ويؤكد هذا في أدعيته (إذا ذكر الذين بمأبه ذكروه ، وبإبادى العارفين بمأبه عرفوه ، وباموفق العابدين لصالح ماملوه . من ذا الذى يشفع عندك إلا بإذتك ، ومن ذا الذى يذكرك إلا بفضلك؟^(١) .

وجهد الجنيـد الفلسفى واضح في نظريته في الحرية التى ترتبط بالتوحيد في العبودية : (فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله ، فإذا كنت له وحده عبدا كنت ممدونه حرا)^(٢) وهو هنا يخالف التيار المنفصل الذى يزعم أن الحرية الصوفية هى التحرر من كل قيود العبودية ، وإلغاء التمايز بين الله والإنسان ، أو بين الله والكائنات ، أو بين الله والحياة . نفسها ... أما صلة المحبة بالعبودية كوسيلة للتحرر فهى (أن تحب ما يحب الله تعالى في عباده ، وتكره ما يكره الله تعالى في عباده) (واعلم أنه يقرب من قلوب عباده حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟)^(٣) .

والجنيـد^(٤) يؤكد كون التوحيد في الفطرة ، فهو مرتبط بأية العهد (وإذا أخذ ربك من بنى آدم .. من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم ، ألسنت بر بكم قالوا بلى)^(٥) ولهذا فلا بد (أن يرجع آخر العهد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون) على دين الفطرة ... (فمن أين كان ، وكيف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الظاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون . وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد . أن يكون العهد كما لم يكن ، ويبقى الله تعالى كما لم يزل) وهذا معناه كما قول الطوسى^(٦) عن التوحيد في رأى الجنيـد . هو (توحيد الخلاصة .

(١) المصدر السابق للسلمى .

(٢) و (٣) و (٤) الطوسى : العلم ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٥) آية ١٧٢ من الأعراف (٧) .

(٦) المصدر السابق للطوسى .

وهو أن يكون العبد بسره ووجهه وقلبه وكأنه قائم بين يدي الله عز وجل ؛ يجرى عليه تصارييف تدبيره ؛ وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيدهم بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه ، فيكون كما كان قبل أن يكون ، يعني في جريان أحكام الله عليه ، وانفاذ مشيئته فيه) .

والجنيد^(١) هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفي ، لاجتماع العدم في ملكية شيء ؛ بل بمعنى الافتقار الذي هو عنده (تمام الفنى) (وقد سئل أيها أتم : الاستغناء بالله ، أم الافتقار إلى الله عز وجل ؟ فقال الافتقار إلى الله عز وجل موجب للفنى بالله عز وجل . فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الفنى بالله تعالى ، فلا يقال أيها أتم أحدهما إلا بتمام الآخر ، ومن صحح الافتقار صحح الفناء . والفقراء الذين أحصروا في سبيل الله حسب نص الآية الكريمة (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله) عند الله أفضل ، ودليل الجنيد أنهم محسبون باختيار الله لهم الفقر ، فالفقر هنا (معاملة لله عز وجل بقلبه ، موافق له فيما منع)^(٢) .

أماثورة الجنيد على دعاوى الصوفية فقد كان هو حامل رأيها بإخلاص وقوة وخاصة تجاه التيار المنفصل القوي لدى الحلاج ، ولدينا ثلاث مصادر قوية تؤكد ذلك : أولها أخبار الحلاج^(٣) ، وفيها يقول أحمد بن يونس : (كنفاني ضيافة بغداد ، فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ، ونسبه إلى السحر والشعوذة والذيرنج . وكان مجلسنا غاصا بالمشايخ فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد ...) . وثانيها أربعة^(٤) نصوص لماسينيون الذي ذكر فيها نقلا

(١) الطوسي : الجمع ص ٢٩١ . وانظر أيضا ماسيليون : مجموعة نصوص لم تفسر وانظر طبقات الشمراني ج ١ (٩٨ ، ١٠١) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ . وفیات الأعيان ج ١ ، ١٤٦ ، ابن الجوزي صفة الصفوة ج ٢ ، ٢٣٥ — ٢٤٠ ، وطبقات العافقية ج ٢ ، ٢٨ — ٣٧ وابن كثير : البداية والنهاية ج ١١ ، ١١٣ .

(٢) الطوسي : الجمع ، ٢٩١ آية : ٢٧٣ سورة البقرة ، ٢ .

(٣) أخبار الحلاج ص ٩٢ طبع القاهرة .

(٤) ماسينيون أربعة نصوص 30-29 p .

عن ابن بابويه الشيرازي رواية عن حد (ابن الحلاج نفسه) يقول فيها بلسانه (تمخرج
(الحلاج) إلى مكة وجاور سنة ٤ ورجع إلى بغداد، ومعه جماعة من الفقهاء، فقصده
الجنيد وسأله عن مسألة فلم يجبه، ونسبه إلى أنه مدع فيها سأله فاستوحش^(١). وثالثها^(٢)
اللمع للطوسي وقد ذكر أن الجنيد عارض الحلاج في دعاواه بالكرامات، وقال له :
(إن الاتسكال على الكرامات أخطر الحجب التي تمنع المختار من النفاذ إلى صومعة
الحق). وهو ما أكدته التستري فيما ذكرناه في نفس الموقف حيث قال (أكبر الكرامات
أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود). وقد رأينا في هذه النقطة لدى
المروى الأنصارى السلفي ت ٤٨١ هـ أنه أدخل الكرامات في الأدبية أو اللطائف.
من كل هذا ندرك موقف الجنيد من تيار الحلاج المنفصل عن النهج الصوفي السليم.
وقد أكد نيكلسون^(٣) في دقة (أن مذهب الجنيد كان يعلو على أنهم عوام الناس
ولهذا كانت الغلبة لفكرة العوام في الولاية...)، ولكن ماذا كان موقف الجنيد من
البسطامي وهو الجبر الذي عبر عليه الحلاج؟ وخاصة وقد وقف الجنيد من الحلاج
هذا الموقف الجديد؟

يقول الجنيد^(٤) (الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقون عنه فيما سمعوه
مفترقون، وذلك والله أعلم لا اختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، ولا اختلاف المراتب
التداولية بما خص فيها، فكل يحكى عنه ما ضبطه من قوله، ويؤدى ما سمع من تحصيل
مواطنه).

ومعنى هذا أن الجنيد لم يهاجم البسطامي لا اضطراباً للموقف حياله، وتناقض الرواة
عنه فيما نقلوه، واختلاط الطيب بالغليث من الأقوال حسب اختلاف الأوقات الجارية
عليه، واختلاف ما نقل حسب ما سمع ورزى. ويظهر أن الجنيد يرجع شطحات أبي يزيد

(١) الطوسي: القم ٢٣٤، ٢٣٤.

(٢) نيكلسون: صوفية الإسلام ص ١٢٥.

(٣) الطوسي: البيع ٤٥٩، ٤٦٠.

إلى حالات يمكن معنونه فيها لآء نطق بها في غير محو ، ولهذا فهو يعنونه لعدم محو
فيا شطح به . وانكاره لما قال بمد محو فبا قال . ولكن الجنيء مع هذا يؤكء خطورة
سوقف البسطاى فى شطحاته على التهج الصوفى ، وذلك فى قوله الذى يؤكء فىه حسن
بءاءة البسطاى فى أحواله ، وهذا يتنضم أيضا علم حسن تملاته . (أما بءاءات حاله
فهو قوى محكم قد بلغ منه الغاءة)^(١) . ولم يسل الجنيء نفسه من التهم كما ذكرنا مع
النورى رفيق مدرسته ومنهجه . وقد قاوم الجنيء مذهب الحلول والأعاد والشطحات
والدعاوى مقاومة عنيفة ، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال (إن^(٢) الله لا يحل فى القلوب
وإنما يحل الإيمان فى القلوب ، كما يحل التصديق ، وللحرة على شرط سعى السالك وجهده
وكبه . فأنه كما يقول الجنيء (بءاءة المارفين بما به عرفوه . وأوصاف الإيمان وللحرة
والتصديق أوصاف مصنوعة من جهة صنع الله بهم) (وليس هو بذاته أو بصفاته يحل
فيهم) .

والجنيء أدق من عرف معنى التصوف ، فالتصوف^(٣) عنده هو (أن يميئك الحق
عنك ويميكك به) ، وهو (أن تكون مع الله بلا علاقة) وهو (ذكر مع اجتماع ،
ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع) . والجنيء أول من حذر سفية الاستفراق والتجرد .
فهو يقول عندما سأل سائل (كيف لى بحقيقة التصوف ؟ تسك بظاهره وإلا أفسدته)
والصوفى عنده (كالأرض يطرؤها البر والقاجر ، وكالسحاب يظل كل شىء ، وكالقطر
يسقى كل شىء) . وهو يتصح بداءومة (تصفية القلوب حتى لا يماودها ضعفها الذاتى ،
وبمراقبة أخلاق الطليعة ، وإيجاد صفات البشرية ، وبمجانبة نزوات النفس ، ومنزلة
الصفات الروحية ، والتعليق بعلوم الحقيقة ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والاخلاص
فى مراعاة الحقيقة ، واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة^(٤)) .

(١) الطوسى المص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) الطوسى المصدر السابق ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٣) القشبرى ص ١٨ وانظر المطالع فذكره الأولياء ص ١٠ ، ٧٣٣ وانظر نيكلسون : فى التصوف

الإسلامى وتاريخه ص ٣٣ .

(٤) الطوسى المص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

وقد عثرت على مخطوط لم ينشر للجنييد بعنوان « دواء الأرواح »^(١) يتحدث فيه عن آية العهد ، ويحلل فيه البرهان الذى أظهره الله لأهل المعرفة ، وعلمهم وهدايتهم به فى عالم الذر ، وجعلهم أهلاً لتوحيده . وفى النص إبانة واضحة لقام النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج ، حيث أوحى الله لرسوله ما أوحى . وقد قارن الجنييد هذا بموقف موسى عليه السلام لدى الطور الأيمن حينما نودى ، فطلب الرؤية الكبرى ، فذلك الجبل وصنع موسى ، ولولا أن موسى كان فى كف الله أو أصبح مراداً (كاسية وللمرئى بعد الجنييد) لا تنهى كما انتهى الجبل . وهما أهم فقرات المخطوط الصغير :

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم القدم ، قبل كون القبل ، حين لا حين ولا حيث ، ولا كيف ولا أين : أن جعلهم أهلاً لتوحيده ، وإفراد تجريده ، والذايين عن أداء إدراك تحديده » (أوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب القواد ما رأى ، فى الأفق الأعلى . شهد له أنه عبده وحده ، لم يجد عليه استبعاد التبر بجنى ميل همة ، ولا إلام شهوة ، ولا محادثة نظرة ، ولا معارضة خطرة ، ولا سبق حق . بلفظة ، ولا سبق أهل الحق بلفظة ، ولا رؤية حظ بلصة . أوحى الله إليه حينئذ ما أوحى بالأفق الأعلى . ضاقت الأماكن ، وخست المصنوعات عن أن يجرى فيها أو عليها وحى ما أوتى بالأفق الأعلى ، إذ يفتشى السدرة ما يفتشى) ، (وانظر إلى الجبل حيث تجلى له جعله دكا . وخر موسى صميماً ، فلما أفاق قال سبحانه تَبَّتْ إِلَيْكَ أَنْ أَعْوَدَ لَسَأَلْتُكَ . الرؤية . . .) ، (وانظر إلى إخباره عن حبيبته صلى الله عليه وسلم : (ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى) . . . التقيد ههنا لا يقتضى مكاناً ، وإنما يقتضى وقت كشف علم الوقت ، فانظر إلى فضل الوقتين ومختلف السكانيين ، وفرق ما بين المنزلتين ، فى العلو والدنو) . (وكذلك فضلت المؤمنين من العارفين) ، (ومنهم من يطبق خطاب المناجاة مع علم

(١) مخطوط رقم ٣٣٥٩٠ ، ٩٥٦ حليم مكتبة جاسسة الأزهر (دواء الأرواح) .

قرب من ناحاه وأدناه ، فلا ستره في الدنو علم الدنو ، ولا في العلو علم العلو . ومنهم من لا يطبق ذلك فيجعل الأسيا ب هي المؤذية إليه ، وبها يستدرك فهم الخطاب فيكون منه الجواب) . . . (وَمَا كَانَ لِيُشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ) . وهذه أما كن يضيق بسط العلم فيها إلا عند للفاوضة لأهل المجاورة وفن الاشتغال بعلم مسالك الطرق المؤدية إلى علوم أهل الخالصة الذين خلوا من خلواتهم وتبرأوا من إرلذتهم ، وحيل بينهم وبين ما يشتهون . . . أمناء على وحيه ، حافظون لسيده ، نافذون لأمره قائلون لحقه ، عاملون ، مسارعون في الخيرات ، وهم لها سابقون . جرت معاملتهم في مبادئ أمورهم بحسن الأدب فيما ألزمهم القيام به من حقوقهم . لم يبق عندهم نصيحة إلا بذلوا ، ولا قرية إلا وطنوها . سمحت قوسهم ببذل للهج عند أول حق من حقوقه في طلب الوسيلة إليه وبأدركت غير مبقية ولا مستبقية ، بل نظرت إلى أن الذي عليها في حين بذلها أكثر مما له بذلت . لوانح الحق إليها مشيرة ، وعلوم الحق لديها غزيرة . . لا توقعهم لأئمة عند نازلة ، ولا تنبئهم رهبة عند قاذرة ، ولا تبغثهم رغبة عند إحدى هبة ، حافظون بما استحفظوا من كتاب الله عز وجل وكانوا عليه شهداء . . .) .

فإذا مضينا مع التيار السني بعد الجنب ، الذي وقف في مواجهة التيار المنفصل لدى الخلاج ومدرسته ، فإننا نجد إلى جانب ردف فعل آخر لتيار الخلاج لدى أبي الحسين الوراق اللامتي (ت ٣٢٠ هـ) الذي يخالف أيضاً منهج اللامتية وهو من أعلامهم ، ووقف إلى جانب تصوفه السني يدفع تمازج كاهليين أحدهما متطرف إلى جد البعاوي الخطيرة مع الاتحاد والحلول . وثانيهما متطرف إلى حد التغلغل والانهيار والبضعة ، بما يباه الإسلام في . كلتا الحالتين . والوراق لم يذكره الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) صاحب اللمع ، ولم يذكره السكلا باذني (ت ٣٨٠ هـ) صاحب التعريف رغم أنها عاشا في عصره ، ورغم سنيته المذهبية الواضحة . ولم يذكر عنه القشيري ^(١) (ت ٤٦٥ هـ) سوى أنه أحد رواة اللامتية ، ولم يذكره تاريخ

بفناءه، إلا دمشق.. وقد بحث عنه في طبقات السلفي (ت ٤١٢ هـ)، فوجدته^(١) يذكر أنه توفي عام ٣١٩ هـ لعام ٩٣٠ هـ، وأنه كان صاحب أبي عثمان الخيري النيسابوري. كما وجدت إشارات متقطعة عنه في البداية والنهاية^(٢) لابن كثير، وطبقات الشعراء^(٣) وللمنظم لابن الجوزي^(٤)... ولكن مذكوره السلفي رغم اقتضائه كان فيه الكفاية عن هذا التصوف. فهو يمثل^(٥) الطبقة الثانية من اللامتية التي منهجت فلسفة أهل اللام، وكان فيها اتجاهان: اتجاه محفوظ النيسابوري على أساس تماثيل أبي عثمان الخيري. وهذا الاتجاه يرى أن طريق الخلاص في الاتهام للتجسس للنفس، لأن من أراد أن يبصر طريق رشده فليتهم نفسه في الموافقات فضلا عن المخالفات. أما الاتجاه الثاني عند أهل اللام فهو اتجاه الوراق الذي يرى طريق الخلاص (في استقامة الدين واتباع السنة)، دون قتل للنفس أو احتقارها (ليحيى الإنسان بمشاهدة الخيرات وللمن الإلهية)، (ومن جعل الطريق إلى الوصول في غير الاقتداء بضل من حيث يظن أنه مهتد ومن وصل اتصل. وما رجع من رجع من الطريق إلا من الإشفاق على النفس، وطلب الراحة، لأن الطريق إلى الله صعب لمن لم يدخل فيه بوجد غالب وشوق طارم فيهون عليه إذ ذاك حمل الأثقال وركوب الأهوال، فإذا اتقادت له النفس على ذلك وهان عليه ما يلقي في طلب المحبوب سهل الله عليه سبيل الوصول) و(لا يصل العبد إلى الله إلا بالله، وبموافقة حبيبه صلى الله عليه وسلم في شرائئه). والصدق لدى الوراق (استقامة الطريقة في الدين واتباع السنة في الشرع). والاقتداء عنده (علامة محبة الله) على أساس من متابعة حبيبه صلى الله عليه وسلم، وهو في مقام التوكل ينسب مذهب أهل اللامية على أساس سلفي سليم.

(١) السلفي: طبقات الصوفية المصنوعة ٦١، ٦٨ المطبوع من ٣٠٠ - ٣٠١ هـ وهاش

ص ١٧٥.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ١١، ١٦٧.

(٣) الشعراء: الطبقات ١، ١١٢.

(٤) ابن الجوزي للمنظم ٦٠ - ٢٤٠.

(٥) السلفي: طبقات الصوفية ٣٠٠ وانظر الدكتور أبو الملا عفيفي: اللامية ٤٣، ٤٠.

فالتوكل عنده (استواء الحال عند المدم والوجود ، وسكون النفس عند مجارى التدفُّور) .

وهو متفائل بسيد عن التشاؤم اللامى الذى يصنع أساس المذهب بصيغة السلبية القاتلة . فالوراق للمفائل يؤمن تمام الإيمان بإمكان صفاء التوحيد والوصول إلى اليقين الذى هو ثمرة التوحيد العاقب عن طريق سلوك طريق المبودية الخالصة ، فلن (أجل شيء) يفتح الله تعالى به على عبده التقوى ، فلن منه تشعب جميع الخيرات ، وأسباب القربة والتقرب ، وأصل التقوى والإخلاص وحقيقته التخلل عن كل شيء إلا من إليه نقولك) . واليقين لدى الوراق ثمرة التوحيد (فن صفا فى التوحيد صفاته اليقين ، ومن لم يقن عن نفسه وسره ، وروية الخلق لا يحيا سره لمشاهدة الخيرات والمثلن) ، فلن (مخافة خوف القطيعة أنبت نفوس المحبين ، وأحرقت أكباد المعارفين ، وأسهرت ليل العابدين ، وأظلمات نهار الزاهدين ، وأكثرت بكاء الثائنين) . ولا شك أن الانجاء للمفائل لدى الوراق هو اتجاه المنهج الإسلامى الذى يدعو إلى الثقة فى النفس الساعية للؤيمة (على أساس من استقامة الطريق فى الدين ، واتباع السنة والشرع) — هذا الانبعاث ، وتلك الاستقامة هما روح الصدق فى العمل عنده . وهو حين يؤكد أن سبيل المعرفة من الله ، وأن الوصول إلى الله سعى إليه وعمل بقرآنه وسنة نبيه على فهم وعلم ويقين ، فإنه يرى على أساس تفاؤله (أن للصبر على الطريق للصاحب له الشوق العارم يهون السالك حمل الأثقال وركوب الأهوال ، فلن اقتادت له النفس على ذلك ، وهان عليه ما باقى فى طلب المحبوب سهل الله سبيل الوصول) (ومن وصل اتصل ، ومن جعل الطريق إلى الوصول فى غير الاقتداء يضل من حيث يظن أنه مهتد) .

ونصل من هذا إلى أن ركب النجاشي قد وصل إلى غايته لدى مدرسة الجنيد والوراق التى هى الجسر الأخير لفلسفة التصوف السنى بمناه للتكامل لدى فيلسوف المعرفة الدينية الإمام الغزالي ٥٥٥ هـ .

الفصل الثالث

نهاية الطريق للسني

الدى فليسوف المعرفة الدينية الإمام الغزالي

كان أول ما أثارني حول الغزالي قول نيكلسون^(١) رأس الباحثين للمتأخرين في التصوف أن الغزالي ليس صوفياً بل دليل أنه ليس من صوفية وحدة الوجود، ولو سرنا وراء منطق نيكلسون لألفينا التصوف السلفي والسني معا واعتبرنا التصوف قاصراً على مدرسة الخلاج ومحي الدين بن عربي ولقضينا ظلماً على الغزالي في فلسفته الأخلاقية الإحيائية .

لقد ذكر الأستاذ نيكلسون أن الغزالي ليس صوفياً لأنه ليس من صوفية وحدة الوجود ، ولو قال نيكلسون إن الغزالي ليس صوفياً فحسب لاقترب من واقع وحقيقة الغزالي . إن الغزالي لو كان صوفياً فحسب لما استطاع أن يكتب ما يكتب لأنه استخدم أساليب الفلسفة النقدية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعي للإنسان بما هو إنسان ، وأن جميع القوى التي اختص بها الإنسان تصدر من قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي يستطيع بفضلها الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . أمر آخر هو أن الشعور الديني في أكل مظاهره لدى الأنبياء والأولياء له أصوله الطبيعية الإنسانية رغم أنه من الأمور التي يستعصى على العقل الإنساني فهنهما ، إلا أن الغزالي لم يفلح الأمر ، ولم يحطه بالأسرار الكهنوتية ، ولم يعتبر مسألة المعرفة مسألة خاصة لا يفتحها الله إلا للخاصة كما هو لب التصوف السلفي لدى المرووي وغير التصوف السلفي في مدارس الخلاج وابن عربي . من هنا كانت قيمة الغزالي السني الذي اتخذ التصوف مدرسة أخلاقية ، ومزرعة للآخرة ، وحركة إحيائية للمعرفة الدينية في مختلف صورها العلمية والعملية ، فإن الغزالي عالج

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو الملا عفيفي ص ٨٣ .

موضوع المعرفة الدينية على أساس سيكولوجي واسع ، وبمخها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة ، وفي هذا تظهر قوته ، ولكنها لا تظهر ضعفه كما زعم نيكلسون^(١) على أساس حجة أن الغزالي أغفل الناحية الشخصية من تجربته الثانية ، فالواقع أن الغزالي عاش آراءه ، وأطل منها بطريقة علمية سليمة ، كما عاش الحلاج آراءه في الوجه المقابل للمعروف من التصوف .

ومن هنا كان التصوف في نظر الغزالي ليس غاية في ذاته ، بل متجهًا كما كانت الفلسفة عنده سواء بسواء . ومن هنا كان الغزالي في نظر نيكلسون الذي هو أقرب إلى النظرة اليونانية ، ليس صوفيًا وليس فيلسوفًا . والواقع أن الغزالي أيضًا لم يهدف إلى جعل كل مؤمن متصوفًا بالمعنى المذهبي لدى مدارس الحلاج وابن عربي التي تسعى بواصلها إلى الاحتراق كالفرشة في نار الحقيقة كما قال الحلاج ، ومن هنا حدد الغزالي السبيل الصلة بين الدين والمجتمع ، ولم يفعل ذلك تقليدًا ، بل عاشه ، ومارسه وعاناه ، وخرج من تجاربه الذاتية الموضوعية التي مرت به في بيئته النفسية والعقلية معًا في الطريق السوي ، وهو يؤكد أن (من لم يشك لم يبصر ولم يوقن ولم يعرف) . لقد أكد الغزالي في تجربته الفريدة حدود النظر العقلي ، وأدرك أن العقل البشري بوسائله وأدواته ومقولاته عاجز عن إدراك الحقائق اليقينية الثابتة^(٢) . وهو لهذا حدد المنهج الفلسفي في ميادينه العقلية كما حدد للمنهج الصوفي لما فوق العقل ، ووصل في النهاية إلى أن العقائد لا يمكن الاستدلال عليها بأساليب الفلاسفة والتسكلمين ، بل بالنوع الصوفي عن طريق النور الإلهي ، فكانت إحيائية الغزالي تطوارًا من المنهج العقلي إلى المنهج النفسي التجريبي . من النظر في قرار النفس وأحقاق أحوالها بمذاهبها وتصنيفاتها وتطبيقاتها بالرياضات ، ثم اجتماع الهمة وتوحيد القصد إلى الله . وليس هذا فقط ، بل كان هذا التطور انتقالًا من الفكر إلى الإرادة . ومن هنا كان صدق المعرفة اليقينية لدى الغزالي التي قامت على صدق تجربته ،

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه من ١٤٣ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي : مؤتمر دمشق ص ٢٣٨ .

فالإرادة أبرز عناصر التجربة في المعرفة الذوقية التي تتكشف بها حقائق الوجود ، وأمرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التي هي أخص مظاهر التجربة الصوفية ، وفي هذه التجربة يحقق الصوفي وجوده ، ويتحقق من وجوده به. والفزالي لا يقول كما قال ديكارت بعده بقرون (٦٥٠ م) «أنا أفكر فأنا إذن موجود» — ولا يقول كما قال أوغسطين قبله (٤٣٠ م) «أنا أخطئ فأنا موجود» بل يقول أنا أمارس تجربة روحية حرة — أنا أتحرر ، أنا أذوق معرفة ، أنا أريد بنفسى ، بحريتى ، وأنا أتألم ، فأنا موجود ، والله الذى يتجلى لى حال إقبالى عليه واتصالى به هو محررنى من إفسار الجهل وظلام المبودية إلى نور اليقين والمعرفة الخالصة الحرة . أو ليس هذا الذى قاله الفزالي وما فلسفه فى منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروحى الروسى برديايف «Berdyaev»^(١) (ت ١٩٤٨ م) فى توكيده العلاقة القائمة بين الله والمؤمن على أساس الحرية ، وأن الإنسان إن لم يؤمن فسيظل عبداً ، فكان الإيمان هو التحرر ، وكان المبودية لله هي التحرر من الطبيعة والمجتمع . أو ليس هذا ما أكد الفزالي من أن السيطرة على شهوات النفس أو الخطيئة كما يقول برديايف توكيد للحرية ؟ وعلى هذا تكون خطيئة الإنسان فى ابتعاده عن الله المحرر للنقد .

ولقد كان الفزالي أول من حل مشكلة الظاهر والباطن بفلسفته فى (امتواء السر والعلن) ، وتحقيق الحقيقة فى الشريعة ، بعد أن وضعت مدرسة الحلاج الشريعة فى مكان أدنى من الحقيقة حتى أسقطتها للدراسة بعيداً لأنها رسم ، وحتى كان الكفر هو الإيمان ، والتوحيد المعروف هو الشرك . فإذا ذكرنا ما قاله الهجوبرى فى القرن الخامس الهجرى^(٢) وهو ينهى على معاصريه تسميتهم شهواتهم شرعاً ، وأوامهم الكاذبة علماً إلهياً ، وتسميتهم الزندقة قرأ ، ونزوات قلوبهم حباً إلهياً ، وإنكار الدين فناء للنفس ، وإهمال شرع النبى صلى الله عليه وسلم طريقاً للتصوف .

(١) نيكولا برديايف Nicolas Berdyaev : الملم الواقع = Dream and Reality .

الترجمة العربية من ١٦٩ ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز . (١٩٦٢ م) .

(٢) الهجوبرى : كشف المحجوب لغمر وتحقيق نيكاسون ص ٨

أقول إذا ذكرنا ما قاله المجبورى فى منتصف القرن الخامس ، وما قاله القشيرى
ت ٤٦٥ هـ فى نفس الزمن ، حين أنذر وذكر عصره وعشيرته الصوفية بما كان عليه
قد ماؤهم قولاً وعملاً وما آل إليه التصوف (من ضياع حرمة الشريعة من القلوب ، ورفض
التمييز بين الحلال والحرام وطرح الاحتشام والاستخفاف بالعبادات)^(١) — إذا ذكرنا
هذا كان علينا أن ندرك رسالة الغزالى وفلسفته المعرفة الدينية التى خرج بها من دراسته
لميتافيزيقا القرآن والحديث .

تلك الدراسة التى عاشها فى تجربته الذاتية الموضوعية ، حتى كان الغزالى أول من جعل
الإسلام ديناً صوفياً على أساسين جوهريين من تقديسه للشرع ، ومن وجهة نظره
فى الألوهية لي طرح مبدأ كل مذاهب الانحراف الصوفى ، الذى توالد من مدرسة الحلاج
فى الاتحاد والحلول والامتزاج ووحدة الوجود فيما بعد كنتيجة لهذه المذاهب ، حتى
أكد الغزالى فى فلسفته للمعرفة الدينية أنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات
الكمال الإلهية يكون استمدادها وقربها من معرفة الله ، (والعبد عبد والرب رب ، ولن
يكون أو يصير أحدهما الآخر البتة)^(٢) .

يقول الأستاذ^(٣) دى بور (لا شك أن الغزالى أعجب شخصية فى تاريخ الإسلام ،
ومذهبه صورة لشخصيته ، فلقد أدرك الغزالى فى تصوفه أن المسألة الدينية أعمق مما
أدركها فلاسفة عصره ، فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين فى نزعتهم شأن فلاسفة
اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة التخيلية أو الوهم من جانب الشارع ،
ورأوا أن دين المتدينين إما اعتقاد وطاعة عمياء لدى البعض ، أو هو ضرب من المعرفة
فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة لدى البعض الآخر) وجاء الغزالى (فبين أن
الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد

(١) القشيرى : الرسالة ص ٢ ، ٣

(٢) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٧٤

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧٤ . ترجمة الدكتور عبد الهادى أبوريدة ط ٣ /

تلقى ، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً ، ويمارسها عملياً) ، فإذا أضفنا أن الفزالي بدأ حياته منذ صباه بطريقة علمية تبين لنا سلوكه الواضح في أنه هجر التقليد منذ البداية ووقع في الشك بحكم العمر العقلي التجريبي ؛ حتى خرج من التجربة معاني بلطف الله وتوفيقه ، أو كما يقول الفزالي في سجل اعترافاته مع المنقذ من الضلال^(١) (وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمرى ، وريمان عمرى غريزة وفطرة من الله لا باختيارى وحيلى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت معى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا) .

والفزالي حين يسقط منذ البداية جانب التقليد والتلقين في مرحلته التجريبية نحو المعرفة يورد لنا من أسباب التحرر حادثاً يمر بكل فرد ونادراً ما ينتبه إليه أحد — هذا الحادث يتصل بحفوضات الأديان المختلفة وتلقياتها . والفزالي يتساءل هنا تساؤلاً علمياً فلسفياً : هل هناك فطرة أولى تجعل الإنسان يقبل على الدين في أى شكل من أشكال العقائد ؟ أم أن الأديان تؤخذ تلقيناً ؟ .

ولما وجد الفزالي أنه لا شئ غير مظاهر وظواهر التقليد والتلقين اندفع إلى التفكير في العلم ، وتساءل ما هو ، فظهر له أن « العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم^(٢) » . ولقد تساءل الفزالي أيضاً ما القاعدة أو ما القياس الذى تستند إليه المعارف الحسية والعقلية ؟ ثم رأى أن كل مقياس إنما هو بالإضافة إلى اختيارنا ومألوفنا قضية أساسية نسميها أولية عقلية ، ولكن المقياس الذى نجعله من عند أنفسنا بديها ليس كذلك ، ولكنه يستند إلى مقياس سابق — هذا المقياس السابق هو في حقيقته قضية أكثر وضوحاً في الذهن ، ولكنه لا يقوم بنفسه بل يحتاج هو الآخر إلى مقياس سابق عليه ، وبالرجوع في سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو في الحقيقة مقياس للقضية التى بعده ، وقضيته صحيحة ناتجة عن المقياس

الذى قبله ، ومادام الإنسان يعود بعقله القهقرى فى هذه السلسلة؛ فإن هذه القضايا والمقاييس تتماكب عكسا متعاقبة بالضرورة إلى ما لانهاية . ولهذا كان لابد من أن يقف الإنسان فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة . والإصالة الفزالية هنا اعتقاده : (أنه مادام الإنسان يقف فى جدله المنطقى عند نقطة هو يعلم يقينا أن وراءها متسعا آخر لتقدير أسباب أقدم فى الملة وأبسط فى البرهان وأوضح فى الذهن ، فإن جدله قاسد . إذ كيف تقف فى نقطة ونحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟) . لهذا رأى الفزالى أن المنطق الصحيح فى نفسه لا فى شكله فقط يقتضى أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا ما يحيط بها . حيثئذ يكون مقياسه هذا أصلا صحيحا فى نفسه ، صالحا لقياس جميع القضايا ؛ بل أنه ليصح أن يكون مقياسا مطلقا تختبر به المقاييس جميعها فى عالم التجربة والفكر أيضا .

فى هذا المجال للتحرر من مؤثرات الحس وأغاليط العقل أطلق الفزالى نفسه وتركها متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية ، فإذا استقامت لها النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية تابعة لها .

والفزالى لم يجانب مطلقا المنهج الذى عرف به ، والمسلك الذى أراد . (فامتد كان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليما من البداية دون أن يضطر إلى الشرع كسند له فى مرحلة الشك^(١)) — وعبقرية الفزالى هنا أنه سما فوق شكه ومرضه وقلقه وفوق علائق دنياه ، وملابسات تربته الصوفية الأولى ، وفوق جميع تيارات المذاهب المتعارفة فى بيئته — سما إلى نظريته فى المعرفة دون أن ينتقص ذرة من إيمانه القوى الواضح : وقد اجتاز الفزالى المرحلة الأولى من تجربته حين أعضل دأؤه وعز دواؤه^(٢) (فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال

(١) الدكتور عمر فروخ : مؤخر دمشق ص ٣٢٧ .

(٢) الفزالى : للفتن ص ٦ وما بعدها .

لا يحكم للتلقي والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقة بها على أمن وبقين ، ولم يكن ذلك كله بنفام دليل وترتيب كلام بل بنور قدفاه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . ويؤكد الغزالي أن انشراح الصدر لا يأتي إلا عن نور يقذفه الله في قلب المؤمن ، وأن معنى قول الله سبحانه « فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ »^(١) — أنه نور يقذفه الله في القلب فيشرح به الصدر . هذه هي المرحلة الأولى التي اجتازها في تجربته .

أما المرحلة الثانية فقد عاشها الغزالي مستضيئاً في سلوكه للتبصر بنور الإيمان ، وإن لم يهجر نقاشه لمسائل الإيمان ، فقد كان ولا زال يمارس تجربته اليقينية في المعرفة لدى الطريق السليم الذي يوصله إلى غايته . .

إن الغزالي لم يبدأ كما بدأ غيره ، فقد كان باحثاً عن الحقيقة منذ البداية ، حر النزعة من كل شيء منذ الصبا ، وعندما بدأ البحث - هصر طلاب الحقيقة ليرى مكانهم من الحقيقة ، ومكان الحقيقة من مناهجهم ، ورآهم أربعة : متكلمين ، وفلاسفة ، وتعليميين ، وصوفية — وحين أبطل مناهجهم انطاعة الناقصة « كما نرى » فقد طريق التصوف وفلسفه على أساس المنهج الإسلامي ، حتى وصل من مقارناته لتصوف الخائفين ، وتصوف الراجين ، وتصوف المارفين إلى أن الذين يطلبون غير الله فهم عبید لما يطلبون (ومن طلب غيره فقد عبده)^(٢) وحتى وصل إلى كمال نظريته في المعرفة ، بعد أن مارس تجربته فيها وعاشها . ومن هنا كانت تجربته لا تقل عنفاعن تجربة أوغسطين (ت ٤٣٠ م) كما توهم دي بور^(٣) حين قال : (إن انقلاب

(١) آية ١٢٥ من الأنعام .

(٢) النزالي : أحساء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٢ القاهرة ١٩٥٢ .

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبوريدة ط ٣ ص ٢٥١ .

الفزالي لم يكن عتيقاً كما حدث للقديس أوغسطين). فما الذي يقصده دى بور بالعنف؟ إن كان يقصد أن شك أوغسطين بضد وقوده من طفولته لأن أباه كان ملحقاً وأمه كانت متدينة، ثم من نزوات شبابه وخطيئاته فإن الذى أعطاه العنف هو ماضيه وأحداث شبابه، وليس الشك ذاته فى موروثات الليثة الدينية والتيارات المضطربة حولها كما كان الأمر لدى الفزالي الذى نشأ فى بيئة صوفية تعطى شكه عنفاً أقوى من عنف شك أوغسطين، بالإضافة إلى أن العوامل التى أعطت انقلاب أوغسطين عنفاً فى ذاتها خلت منها حياة الفزالي، وخلوها من حياة الفزالي لا تعطى موقفه ضعفاً، بل تزيد قوة فى شكه للنهجي، وبالتالي فى طريقة سلوكه وتجربته نحو المعرفة اليقينية فإذا عقدنا مقارنة بين أوغسطين والفزالي نجد ولا شك بعض التشابه: فى أن كليهما ولد بعد نضج الدعوة الدينية، وأن كليهما أرخ لنفسه تجربته، وفى عمر متقارب فقد كان أوغسطين فى سن السادسة والأربعين، وهو يؤرخ اعترافاته، كما كان الفزالي فى الخمسين. وأهم نقطة التقيا فيها: هى أن العقل رغم قوته (لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها، ولا يمكنه أن يحتز من كل ضلال)^(١). ثم جعل الإيمان بالوحى أو بالشرع كما يقول الفزالي هادياً للعقل للوصول إلى نطاق القبول العقلى لما فوقه، وليكون هذا مائناً له من الشطط كما يقول أوغسطين، وحتى يصبح العقل كما يقول الفزالي^(٢) (شرعاً من داخل) وحتى يصبح الشرع (عقلاً من خارج)، ولا بد من تأديب العقل بالشرع كما يقول الفزالي؛ لأن العقل لا يستطيع الاستقلال بنفسه أو الاحتراز من كل ضلاله. نقطة أخرى خطيرة هى أنه إذا كان أوغسطين قد ذكر أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان (لأن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم بعد^(٣) وقوعه)، فإن الفزالي قد فلسف هذه النقطة، وأرمى من ورانها نظريته الأصلية الجديدة فى المعرفة

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط من ٢٥ القاهرة ١٩٤٦.

(٢) الفزالي: معارج القدس من ١١٠ ومقاصد الفلسفة من ٣٩١.

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة و الإسلام من ٢٢٢.

حول العلية ، وفسر من ورائها أو خلالها حقيقة المعجزات . وإذا كان أو غسطين قد ذكر أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هي خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فقد أكد الفزالي « كاسرى » أن الله يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون أن يخلق ما يسمى معلولاً^(١) . وهذا هو الذى فلسفه فيما بعد مالبرانش فى القرن السابع عشر (مالبرانش ت ١٦٧٧ م) ، وهيوم (ت ١٧٧٦ م) من بعده فى القرن الثامن عشر .

إن الفزالي أوضح من كتب فى الفلسفة وعلوم الكلام والفقه والتصوف ، وهو أصدق من اتسق مع منهجه الإسلامى السليم .

لهذا ورغم كثرة ما كتب عنه وعن مؤلفاته العديدة ، فإن بعض هذه المؤلفات لازال ينسب إليه حتى من كبار الدارسين فى الشرق والغرب قدامى^(٢) ومحدثين ، وهذه المؤلفات هى (للضنون به على غير أهله) ، و (مشكاة الأنوار) ، و (معارج القدس) ، و (معراج السالكين) ، و (الرسالة الدنية) ، و (كيمياء السعادة) . والغريب هنا أن فى هذه الكتب آراء تضع الفزالي فى مواضع التهم التى هاجمها وألف فيها كتباً ضخمة أخرى صحيحة كتهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، وللنقد من الضلال . فكتاب (للضنون به على غير أهله) مثلاً يضع الفزالي فى ركب مذهب الصدور الفيضى ، ويؤدى إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذى ألف فى الهجوم عليه ودحضه كتابه عن تهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة ، والرد على الباطنية ، والنقد ، والإحياء وسائر كتبه الصحيحة . وكتاب مشكاة الأنوار^(٣) مثلاً يصله ويوثقه بنظرية الاتحاد تلك النظرية التى حاربها فى الإحياء وسائر كتبه الصحيحة .

(١) الفزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ طبع بيروت ١٩٥٧ .

(٢) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر (٦٠ — ٧٠) ٩٠—60 ١٩٢٩ ، وانظر جاردنر مجلة الإسلام ج ٥ ، ١٣١ ، ١٥٣ . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى مؤلفات الفزالي ١٩٦١ ، ١٨ .

(٣) أثنى الدكتور مذكور (مجلة الرسالة ١٩٣٦ / عدد ١٤١ ، ١٤٢) ، والدكتور محمود تاسم : مؤخر دمشق / ٣٠ لال الشك فقط دون تفصيل .

أقول إن في هذه الكتب من الآراء ما يضع النزالي في مواضع التهم التي هاجمها ،
وأنف فيها أمثال تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وإحياء علوم الدين ، والمنقذ من
الضلال وفضائح الباطنية ، وهذه كلها وأمثالها من أخذ كتبه قيمة وأوثقها نسبة ونسباً .
فإذا عرضنا بعض الأمثلة وجدنا أن كتاب المصنون به على غير أهله يضع النزالي في ركب
مذهب الصدور النيفي ويصل بنا إلى إنكار عملية الخلق من عدم — الأمر الذي
أنف في الهجوم عليه ودحضه تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة والرد على الباطنية
وغير ذلك من أمهات كتبه الأصيلية . وأما هذه الأمثلة من المصنون به على غير
أهله حيث يقول الكتاب^(١) لا النزالي السني مامضونه : أن الزمان قديم ، وأن
القرآن صفة قديمة ... يقول الكتاب^(٢) لا النزالي (فصل : الزمان لا يكون محدوداً ،
وخلق الزمان أمر محال ، فالיום هو الكون الحادث في اللغة) ، وأيام الله حيث قال :
(وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ) : (مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه .
منها قوله في أربعة أيام . ليوم مادة السماء وصورتها ويوم كواكبها ويوم نفوسها ، وقوله
خلق الأرض في يومين ، المادة والصورة ومادة السماوات ومادة بروجها صورة واحدة ،
ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول وهي أخس لأنها مومسة تقبل كل
ناكح . . .) .

(١) المصنون به على غير أهله رقم ٢١٠٧٤ ب دار الكتب المصرية ضمن مجلد صغير به الجلام
العوام ، والمنقذ من الضلال ، ثم المصنون به على غير أهله ثم المصنون الصغير (الأجوبة النزالية في المسائل
الأخرية) القاهرة (مصر المحروسة) ص ١٣٠٩ . انظر صفحة (١ — ٣٠) وانظر على الأخص
ص ٣ ، ٢ / ١٤ ، ٦ ، ٥ — ١٥ وانظر أيضاً المخطوط (الأصل للمصنون رقم ٢٦٢ علم السلام دار
الكتب ورقة أب ٣٤ ب ٧٤٥٠ ب .

(٢) المصدر السابق لكتاب المصنون المطبوع من ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، المخطوط
(ورقة ١٣٥ و ٧٥ ب) وانظر أيضاً نفس المجموعة للمصنون الصغير المطبوع من ١٠ .

والكتاب — لا^(١) الغزالي — يقول : (إن القرآن صفة قديمة) والكتاب^(٢) لا الغزالي — يقول عن نفس الصفات (فصل : يتخيل بعض كثرة في ذات الله تعالى عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال في الصفات : (لاهو ولا غيره) ، وهذا التخيل يقع في توم التغير ، ولا تغاير في الصفات . مثال ذلك أن الإنسان يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة (بسم الله) التي تظهر تلك الصورة على القرطاس ، وهذه صفة واحدة ، وكلما أن يكون للمعلوم تبعاً لها ، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد ... فهذه الصفة من حيث للمعلوم انكشف بها يقال لها علم ، ومن حيث أن الألفاظ تدل عليها يقال كلام ، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات ...) (ومن حيث أن وجود للمعلوم تبع لها يقال لها القدرة ، ولا تغاير ههنا بين القدرة والكلام) . والكتاب لا الغزالي يقول بالنسبة لرؤية الله (ورد الإذن بإطلاق ذلك فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ربى في أحسن صورة ، وهذا مما ورد في الأخبار أن الله خلق آدم على صورته ...) (وقد تتولد المقارب من البازرورج ولباب الخبز والحيات من العسل ، والتحل من المعجل للبخنق المنكسرة عظماها ، والبق من الخلل ، ومن الشعر الحيات ، ومن الطين القار وأمثال ذلك في كتب الطلسمات) .

فإذا ذكرنا قول ابن تيمية^(٣) عن للضنون المذكور (إذا طلبت ذلك الكتاب وأعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصائبة) — أقول إذا ذكرنا هذا فإننا نذكر أن ابن تيمية نفسه كمؤرخ دقيق يشككنا في صحة نسبة الكتاب للغزالي رغم أنه حين يقول^(٤) : (وقد كان طاغية من العلماء يسكبون ثبوته عنه) ، فإذا

(١) و (٢) للصدر السابق لكتاب للضنون الطبوع م ٢ / ٣ / ٥ / ٦ / ١٤ — ١٥ المخطوط (ورقة ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ب) وانظر أيضاً نفس المجموعة للضنون الصغير الطبوع م ١٠ .
 ملاحظة : من الكتب المشكوك في صحة نسبتها للغزالي أيضاً «مارج القدس» و«مراج السالكين» و«كيمياة السادة» والرسالة الدينية . انظر الدكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، ١٩٣ ، (ت ١٩٦٣ م) وقد خسرها عالمنا كبيرا .

كشفنا عن رأى السبكي^(١) القائل للمضنون به على غير أهله ، معاذ الله أن يكون له لأنه اشتمل على التصريح بقدم العلم، ونفى العلم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات، وكل واحدة من هذه يكفر الفزالي قائلها وأهل السنة أجمعون . فكيف يتصور أنه يقولها ؟ — أقول إذا كشفنا بهذا عن ذلك رأينا من الغرابة في البحث العلمى أن يأتى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى بحث ضخيم ممتاز عن مؤلفات الفزالي عام ١٩٦١ فيقول^(٢) ، إن للمضنون للفزالي، وليس هذا فقط بل يطعن الدكتور بدوى فى صحة نسبة كتاب الرد على الباطنية . ولو سرنا وراء منطق الدكتور بدوى لألفينا أيضا تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة تلك الكتب التى اجتثت جذور تلك الاتجاهات الخبيثة فى المدارس المشائية قديمها وحديثها بكل أصولها وروافدها — العجيب أيضا أن يقول الدكتور بدوى بعد اعتماده على ابن خلدكان^(٣) فى نسبة للمضنون للفزالي — (عنى أن هذا الكتاب طبع على هامش كتاب الإنسان الكامل للجميل^(٤)) ، رغم أن هذا وحده يضعه موضع الشك . ثم يعود فيقول^(٥) : « وعلى كل حال فإن كتاب للمضنون يثير مشكلات عديدة لا نستطيع إثارتها » مع أن الوضع كان جديراً بالدراسة وخاصة بالنسبة لمجلد ضخيم يقدم لمؤتمر الفزالي الكبير^(٦) . فإذا عدنا إلى مشكاة الأنوار التى يؤمن بصحة نسبتها للفزالي الأستاذ ماسينيون^(٧) ، والتى يقول عنها الدكتور بدوى^(٨) أنها أعظم مؤلفاته . نجد أن الأمر أخطر من أن يترك على شطط .

-
- (١) السبكي طبقات الشافعية ج ٤ ، ١٣١ .
 (٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الفزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ — ١٩٦١ .
 (٣) ابن خلدكان : وفيات الأعيان ج ٣ ، ٣٥٤ .
 (٤) مخطوط ١٧٧ تصوف دار الكتب .
 (٥) الدكتور بدوى المصدر السابق .
 (٦) من المتكررين صحة نسبة للمضنون أيضا ابن الهاد : شذرات الذهب ج ١ ، ٤٥ وجورجى زبدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣ ، ٩٨ .
 (٧) ماسينيون : مجموعة نصوص 60—70 p .
 (٨) الدكتور بدوى مؤلفات الفزالي ١٨ ، ١٥١ ، ١٥٥ .

تقول للشكاة^(١) - لا الفزالي - في الفصل الأول (وربما هزك هذا للتفتن لسر قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته . فلست أرى الآن الخوض في بيانه) ثم تعود المشكاة إلى الحديث عن الحجب حديثاً طويلاً لتصل إلى هذه النتيجة التي تقول فيها (وسنعرف هذا في الفصل الثالث) اللهم إذن في المشكاة هو الفصل الأول الذي هو مقدمة للفصل الثالث عبر تفصيلات واستفاضات في الفصل الثاني لانصل فيها إلى نتائج . فإذا انتقلنا مع المشكاة إلى الفصل الثالث نجد أنها تتحدث عن أن (لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، وقيل سبعين ألف حجاب . فأقول إن الله تعالى متجمل في ذاته بذاته لذاته)^(٢) . وقد لاحظت بمقارنة حديث الحجب والتجلى . تجلى الله الأعظم في نوره الحمدي عبر الانبياء والأولياء - أقول إنني لاحظت أن مضمونه ينسق ويوفق تمام التوفيق بما ذكره الغلو الشيعي عن الإمام جعفر الصادق زوراً بأنه روى عن الإمام علي أن النور الحمدي كان منطوياً على حجاب القدرة سبعة آلاف سنة، وعلى حجاب الهداية خمسة آلاف سنة، وعلى حجاب اللطف تسعة آلاف سنة^(٣)) (والفزالي من هذا براء . فإذا مضينا مع المشكاة^(٤) إلى ما وراء الحجب نجد أنها تتحدث عن أن الله خالق للعالم سكنها تعود فلا تنسب إليه تدييره تديراً مباشراً فيه (إن محرك كل سماء خاصة موجود يسمى ملكاً والرب تعالى وجد محركاً لكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة، ونسبة الملك في هذه الدرجة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة) . وهذا الأمر هو المطاع . وقد تجلى أن (هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوجدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه) فإذا سألنا المشكاة من يكشف هذا السر أجابت بأن الواصلين هم أصحاب ذلك وقد (أحرقهم سباحات وجهه الأعلى وتلاشوا) ثم (لم يبق إلا الواحد الحق وصار معنى

(١) المشكاة . ١٠٣ ضمن الجواهر الفزالي دار الكتب المصرية ٢١٢٣ (انظر ٩٨ ، ١٤٥) .

(٢) المصدر السابق للمشكاة وانظر للمشكاة ضمن فصل التفرقة ٤٠ ، ٤٢ دار الكتب ١٢٧٨ كلام

٤٨ ، ٤٩ .

(٣) محمد تقى الخوئسارى : خاصة الأخبار ٢٨ وانظر عقيدة الشيعة لدوقالسن ٤٧ .

(٤) المصدر السابق للمشكاة .

قوله كل شيء هالك إلا وجهه لهم ذوقاً وحالاً). ونلاحظ أن الشكاة هنا ترادف بين معنى الروح أو الأمر الإلهي وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لم ينطق ولم يشر إليه الغزالي على الإطلاق هنا أو لدى أى مؤلف من مؤلفاته المنحولة الأخرى فضلاً عن الأصيلة، في الوقت الذي تصل الشكاة الغزالي بركب الفيض والصدور ووحدة الشهود والاتجاه والميل إلى الاتحاد والحلول وهو الذي ذكر في أمهات كتبه أن (كل هذا خطأ) بل كفر هذه الاتجاهات كما فصلنا من قبل فإذا سقنا أوضح الأمثلة من الشكاة لهذه الانحرافات نجد أنها تقول (فإذا عرفت الأنوار الظاهرية البصرية والباطنية العقلية عرفت أن السفلية فائضة مقتبسة من العلوية اقتباس السراج من النار وأن العلويات بعضها مقتبس من بعض) (من هنا يترقى العارفون من حضيض الحجاز إلى ذروة الحقيقة فيرون بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله) وليس هذا فقط من الشكاة مع وحدة الوجود بل تنساق بنا إلى وحدة الوجود ووحدة الأديان أو تضع لابن عربي جسر الوصول إلى وحدة الوجود والأديان حيث تقول الشكاة لا الغزالي (ولكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ، ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود وكل شيء هالك إلا وجهه ، فإذا لاموجود إلا الله) (وإلا لمبارة عما الوجوه مولية تحويه^(١)) فإذا حققنا معنى المطاع في القرآن فلن نجد نص اللفظ إلا مع آية واحدة هي (مطاع مَمَّ أمين)^(٢) ومعناه كما يقول الفخر الرازي السني أنه جبريل (رسول كريم ذو قوة عند الله ، مطاع في ملائكته المقربين ، أمين على وحي الله)، وقد احتج بأية (وما صاحبكم بمجنون) على فضل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم^(٣) فإذا ربطنا اتجاه الشكاة في هذه النقطة حول جبريل باتجاه السهروردي مثلاً نجد السهروردي يقول: (إذا ما نظرت إلى ماجبرائيل من الوجود بمحود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود...)

ولاشك أن هذا الاتجاه يعضى بالغزالي بالركب المنفصل وهو منه براء . وحسبنا أن نصيف إلى ما فصلناه حول الغزالي قوله في التقدير الذي كتبه وهو في الغمسين في نهائيات

(١) المصدر السابق الشكاة

(٢) آية ٢١ من التكوير .

(٣) الفخر الرازي تفسير ج ٨ ، ٤٦٦ .

حياته على الأرض ، حول قول الفلاسفة وتابعيهم بأزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات وإنكار بمت الأجساد أو البعث عامة (وإنه لإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت) . وليس هذا فقط بل (فضاخ الباطنية ومقاصد الفلاسفة ^(١)) . فإذا تذكرنا مازعه مونك ^(٢) من أنه رأى نسخة من التهافت مذبلة برسالة صغيرة بالعبرية يتحاز فيها الغزالي لرأى الفلاسفة ويقبل مافرضه باحتقار في التهافت حول أزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات وحياء الأفلاك ومعارف النفوس الفلسفية — إذا تذكرنا هذا الشطط اليهودي في أسلوبه وموضوعه ومنهجيته ، وتذكرنا أن فلسفك ^(٣) ألقى الشك على الفصل الأول من للشكاة وأن منتجمرى ^(٤) أكد أن الفصل الثالث منها منحول على الغزالي إذا تذكرنا أن هناك كتاباً باسم مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار نسب أيضاً للغزالي على أنه للشكاة للذكورة وهو في الواقع لابن الفقيه علاء الدين الحافظ المصري . (ت ٨٧٧ هـ) ^(٥) بعد عصر ابن عربي — إذا تذكرنا هذا كله كان لنا أن نرفض صحة نسبة هذه الآراء التي تنطوي عليها للشكاة في فصلها الأول والثاني إن لم نشك في صحة نسبتها عامة . فإذا عدنا إلى ما ذكره الدكتور النشار ^(٦) من أن الكثيرين يهتمون الغزالي بسقوطه ضحية الغنوص الذي كان أكبر أعدائه وخاصة في معارج القدس والمضنون والشكاة كما سقط « كليمانس » وأوريجانوس في المسيحية ، وأن الغزالي فيما يقول الطاعنون (باع الفقه بالتصوف) — إذا ذكرنا هذا ما أكدنا مرة أخرى أن كتابي معارج القدس والمضنون به على غير أهله موضع شك قوى فنيًا كل ما اتهم الغزالي به ، وهو خطأ كل الخطأ .

-
- (١) أصوات أجنحة جبريل الملهة الأسبوية يوليو ، سبتمبر ١٩٣٥ (١ ، ٨٢) .
 الغزالي تهافت ٢٠ ، ٣٩ / ٤٩ وللتفقد ٢٠ ، ٢٧ / ٤٤ والإحياء ج ١ ، ٨٩ / ١٢١ ، ١٤٢٠ وكيبياء السادة ٨٧ ، ٨٨ والقصد الأسنى ٢٠ ، ٢٥ .
 (٢) مونك Munk. Melange., 379 .
 (٣) فلسفك : تفكير الغزالي ١٤ Vencink .
 (٤) مونجمرى بحث في مؤتمر المستشرقين ٢٢٤ ، ١٩٤٩ .
 (٥) أخلاق تيمور ٢٠٦ ، تصوف حليم ١٨٤ دار الكتب المصرية .
 (٦) الدكتور النشار : نشأة الفكر ١٠١ ، ١٠٢ .

فالفزالي خاض كل ما عرف العالم من معارف وعلوم ومضى فيها باحثاً مفسراً ومناقهاً وإن أصابه من كل شيء رذاذ. ولكن التصوف ليس كله غنوصاً بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لاعقلياً ولإسمياً. والسؤال هل كان الفزالي ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد أهل السنة ولأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وأن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سنى يبحث كل حقيقة في مختبرها وهو هو عالم السنة يلحظ ويشاهد ويجرب ويعمل السمع والعقل والذوق ، وهو هو في كل تجربة قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض^(١) الجبارة .

إن الذي غرق في بحر الغنوص ولم يخرج منه ركب مدارس الخلاج وابن عربي . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين فلسفة التصوف المستمد منهجه من القرآن ، المنادي بالمعرفة من روح القرآن بتأمله وتردده ، وبين فلسفة التصوف الذي أساسه ومنهجه الثنائية الغنوصية التي ترد الواحد الإسلامي إلى اثنين ، وتجعل أصل الوجود تناحراً بين قوتين ، أو غنوصية فيضية يصدر عنها الوجود صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه ، وهو هو الفرق بين مدرسة الفزالي ومدارس الخلاج وابن عربي وأصولها الخارجة عن الروح الإسلامي . ونحن نعود الآن إلى الفزالي في أوائل كتبه نجد أمامنا تهافت الذي قدمه حوالي عام ٤٨٤ هـ وهو في سن الرابعة والثلاثين وعلى وعى باهر للبصائر . يقول « دى بور »^(٢) في دقة إن الفزالي كان يريد في كتابه تهافت الفلاسفة أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها . كما يبحث البعوض عن ضوء النهار حسب مصطلح الفزالي الدقيق ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه وتهافت فيه ، ولكنه في الواقع يخطئ . وهو مخدوع بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض ، بينما تجد ابن^(٣) رشد يتعسف تعسفاً شديداً ضد الفزالي —

(١) المصدر السابق .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤٩ الطبعة الثالثة ، وانظر أسيرين بلاسيوس .

M, Asinplacios : Sens du met Tahafot dans Les Auvres d' Elghazatè et d' avessoés .

(٣) ابن رشد تهافت التهافت ص ٨٤ طبعه ١٥٦٠ م وانظر ارنست ريتان : ابن رشد ، ص ٩٣

الترجمة العربية عادل زمير .

وأقول يتما الدكتور المذكور^(١) والدكتور خامس^(٢) يقفان هذا الموقف — أجد الدكتور عبد الرحمن^(٣) بدوى يبذل جهداً ضخماً في محاولات كبيرة لإثبات أن الفزالي أخذ حججه ضد الفلاسفة في إثباته قدم العالم عن يحيى النحوى الذى رد على « برقلس » فى قدم المادة ، وأخذ مادة توبيخ النفس فى الإحياء عن معاذلة النفس « لهرمس » ، وأخذ نظريات مشكاة الأنوار عن الفصل الخامس من « التساع الخامس » وحكم الدكتور بدوى بأن الفزالي كان غير أمين فى أنه نقل عن يحيى النحوى ولم يذكره (لأنه يعنيه أن يخفى مصدره)^(٤) فيه نظر . فإن حكم الدكتور بدوى برمته على الفزالي ، وخاصة حول عدم أمانته فى العرض مردود بطريقة مناقشة الفزالي نفسه لآراء خصومه ، ومردود بالشك فى صحة مشكاة الأنوار التى اعتبرها الدكتور بدوى اعظم مؤلفات الفزالي وهى منسوبة إليه ، ومردود بأن الفزالي ليس فى حاجة إلى يحيى النحوى بالذات فى حجة مثل هذه أو غيرها ، وثقافة الفزالي وعقله وفكره وأمانته ابدى مكانا من هذا الالتصاق أو هذه التسمية .

وأعود فأقول أن مثل هذه الأحكام ليست فقط فى حاجة إلى غلبة ، بل إن كثيراً من أمثالها فيما ذكره مونت^(٥) أن الفزالي ذيل كتابه التهافت بكتاب نقض فيه هجومه على الفلاسفة نقلا عن رأى للتاربونى أو ابن رشد — أقول إن مثل هذه الأحكام القديمة والحديثة فى حاجة ماسة إلى دراسات جادة غير متعجلة ، وليس مع الفزالي فقط ، بل مع جميع مفكرى الإسلام وخاصة بالنسبة لمن يستقون أحكامهم عنهم عن الأجانب البعيدين عن روح الإسلام . وإذا كان ابن تيمية معذورا فى نفيه الفلسفة عن الإسلام وتوكيده

(١) الدكتور المذكور المصدر السابق فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الدين والفلسفة مجلة الرسالة عام ١٩٣٦ عدد ٦٤١ ، ١٤٢ ، وانظر أيضاً له ٧٣ ، ٧٢ من كتابه المنازل فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .
(٢) الدكتور خامس المصدر السابق له .

(٣) و (٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مؤخر دمشق ص ٢٢٨ ، ٢٣٥ ويحيى النحوى وهو جون خيلويون المصرانى على .ذهب ارسطو انظر دى بور ترجمة أبوريدة ، ٢٠٦ .

(5) Munk : Mélanges de philosophie juive et Arabe, paris 1859
1927 — p 379 — 385

المتصل في كل كتبه حين يجرى ذكر الفلسفة الإسلامية أن الفلسفة في الإسلام وليست الفلسفة الإسلامية باعتبارها شيئاً دخيلاً في نظره — أقول إذا كان ابن تيمية معذوراً فقد يكون محتملاً أيضاً إذا نظر من زاوية الموضوعات التقليدية التي انصرفت إليها المدرسة المشائية في الإسلام فكانت تكراراً للمشائية اليونانية رغم محاولاتها التوفيقية أو التليفية^(١). ولكننا لا نغفل ابن تيمية ولا غير ابن تيمية في دعواهم أن الغزالي قد هدم العقل أخرج عن الشرع أو حتى هدم الفلسفة ثم استغرق في تصوف سلبي، فالواقع أن الغزالي فيلسوف منهجى في كل الجبهات التي حارب فيها بعقله وذوقه وتجربته سواء كانت هذه الجبهات جبهات الفقهاء أو الباطنية أو للتكلمين أو للفلاسفة أو الصوفية.

لقد تطلع الغزالي من البداية إلى أعمق مشا كل الفلسفة وهي مشكلة اليقين والمعرفة اليقينية (إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبئ أن يكون مقارناً لليقين . إن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه . فليس بعلم يقيني^(٢)).

وكما تطلع إلى مشكلة اليقين تطلع إلى الحقيقة التي تتميز بذلك اليقين وهي الحقيقة الصوفية (أن اليقين عبارة عن معرفة مخصصة ومتعلقة بالمتعلقات)^(٣) ، فهو هنا يميز اليقين الصوفي من حيث أنه معرفة للخاصة من الناس متعاقبة بمعلومات خاصة أيضاً وقد تلمس هذا اليقين في طريق الصوفية بالنزق والسلوك ، أو بالنزق ، والحال ، وتبدل الصفات . إن هذا الموقف — كما يقول الدكتور ثابت الفندي^(٤) — (فلسفي خالص

(١) الدكتور محمد ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ص ٨٥ ، ١١٠ بحث من فلسفة الدين عند الغزالي.

١٩٦١ وانظر أيضاً للدكتور ثابت الفندي الكتاب القوي للمهرجانات الألي لذكري ابن سينا ١٩٥٢ ببنداد ص ٣١٩ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٧ تحقيق محمد جابر .

(٣) الغزالي : إحياء علوم الدين = ١ : ٧٤ .

(٤) الدكتور ثابت الفندي : مؤتمر دمشق ، ٨٨ .

حيال العالم والأشياء ، وهو موقف له نظيره في عالم الفلاسفة الحديثة عند أمثال ديكارت وبوهه — هذا الموقف أضاء به الفزالي كل حقائق الدين) . ولما بحث الفزالي مشكلة اليقين والحقيقة الصوفية تناول الموضوعات التي هي من صميم فلسفة الدين تلك التي يتحدث عنها فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فيقول (ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمه ، وصدق دعاواه ، والدين — والأخلاق ، وصلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، والكشف الصوفي ، والصلاة واستجابة الدعاء ، وقيمة الصور التقليدية في التماير والشعائر والمقائد والطقوس ، ومسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، ومسألة الألوهية ^(١) . ثم إن هذه الثنائية بين على الدنيا والآخرة في فلسفة الفقه الصوفي لدى الفزالي كما سنرى بالتفصيل تذكرنا بالثنائية الدينية في الفلسفة للعاصرة عند ولیم جیمس ، وهنرى برجسون . وإن كان الفارق الحقيقي بين الثنائية الدينية عند الفزالي ، وثنائية هؤلاء الفلاسفة الحديثين إنما يمكن في الحقيقة بين من ذاق فعلاً تلك الالئينية كما فعل وذاق الفزالي بسلوكة طريق علم الآخرة ، وبين من اكتفى بوصف حالات التصوفين وصفاً سيكولوجياً من الخارج كما فعل ولیم جیمس ، وهنرى برجسون .

فإذا بدأنا مع الفزالي في فلسفته للمعرفة الدينية وجدنا أنه يحدد أسباب وطرائق المعرفة ، ويفرق مميّزاً بين اختصاص كل دائرة من دوائرها . فالحواس من مصادر المعرفة ، ولكن في موارد دون موارد ، ولو اعتمدنا الحواس في جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس . والعقل مصدر للمعرفة ، ولكن في موارد دون موارد أيضاً ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهملنا وأنكرنا كثيراً من حقائق الدين والوحى . ومن هنا برزت قيمة الفزالي في أنه بين خطأ منهج الفلاسفة في المعرفة ، لأنهم اعتمدوا في كل شيء على العقل ، وكشف أخطاء للتكلمين في تقليدهم خصومهم الفلاسفة في كثير من مسائلهم ونهى على الصوفية غيابهم عن عقولهم وحواسهم بشطحاتهم

ودعواهم بأنهم يرون في أحوالهم الخاصة أشياء تنافض للمقولات والمحسوسات في أمور تبدهم عن روح الإسلام . والفزالي لم يتناقض في شيء كما توهم الكثيرون في تحديده لمكان الحس والعقل والذوق ؛ فقد اعتمد على الحواس في حدودها ، كما اعتمد على العقل في رده على الباطنية وغيرهم في الوقت الذي نعى فيه على الفلاسفة استبدادهم بمنهج العقل الخالص ولا تناقض إذن ولا تهافت كما قيل عن الفزالي ؛ فلقد رد على الفلاسفة حيث اعتمدوا على العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه ، وفيما يخور معه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية وأشألمهم بالعقل ذاته فيما هو من شئونه ومنطقه كما سنرى .

والفزالي في تحليله الفلسفي لأنواع الأرواح يحدد لنا مكان ومقام الحواس والعقل والذوق .

يقول الفزالي الأرواح خمس^(١) مراتب (١) الحساس وهو الذي يتلقى ما توردته الحواس إن كان أصل الزوج الحيوان وأدلتته . (٢) الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس (٣) العقلي وهو الذي يدرك للمعاني الخارجة عن الحس والخيال (٤) الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ، ويستنتج منها معارف نفيسة ، ثم إذا استفاد نتيجتين ألف بينهما مرة أخرى واستفاد نتيجة ثالثة . . . (٥) الروح القدس النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، بل المعارف التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري .

والفزالي للملم لا يتركنا في تحليلاته وتفتياته لأنواع المعارف ومصادرها وقيمتها دون أمثلة ، فهو يسوق لنا مثالا لعلوم الحواس التي تصل إلى القلب . والقلب هنا ليس القلب المادى المحسوس بل يقصد به الروح . يقول الفزالي^(٢) وهو يصل بنا إلى علم اليقين الداخلى (لوفرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح

(١) الفزالي : الجواهر النوال ١٢٢ ، ١٣٨ .

(٢) الفزالي : أحياء علوم الدين - ٣ ، ١٧ .

فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينبجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يسكون أغزر وأكثر . فذلك القاب مثل الحوص ، والعلم مثل الماء ، وتسكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يتملى علماً ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القاب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينبوع العلم من داخله . ولكن كيف وصل الفزالي في مخططاته ومناهجه إلى أحكامه ؟ الجواب أنه منذ البدايه أسقط كل المعارف من حوله — كما ذكرنا — وبدأ يخضع آراء الفرق والمذاهب للعقل متسائلاً في بداية شكه : أى هذه الفرق على حق وأيها على باطل ؟ وما مكان الحق الخالص ؟ وما مكان الباطل الخالص ؟ وأين التمس الحق بالباطل ؟ . وأحس الفزالي في مرحلة الشك الأولى بتضارب الأدلة وكما يقول (وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا) ويعود فيعذرم في اضطرابهم حاكياً عن نفسه نفس الموقف (ولستأ نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة) . ولجأ الفزالي إلى تحليل الأدلة لفحصها واستقراءها مرة ثانية وثالثة ورابعة على ضوء اليقين الذى ينكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط . . .)^(١) .

ومضى الفزالي في منهجه . . أن لديه الحواس والعقل فليخضع الحواس أو نوافذ العقل كما يقول العقل . وبدأ بحاسة البصر أقوى الحواس الخمس فوجد أنها (تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بفتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف^(٢) . . .) . ووجد أن حاسة البصر (تنظر إلى السكوكب الدرى فتراه صغيراً

(١) الفزالي : الجواهر ص ٣٧ . في هذا تأكيد لآرائه في فترة الفلق ثم في فترة اليقين والأمان .

(٢) الفزالي : للتقدس ٢ ، ١٦ وانظر الجواهر ١٢٢ ، ١٣٨ .

في مقدر ديثار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ^(١) وعاد الفيزيائي ينسائل بعد طول تشكك في خداع وعدم صدق الحواس (فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها بعد هذا الخطف ^(٢) ؟) . بطلت إذن ثقة الفيزيائي بالحواس ، فلم يبق له إلا العقل . ولجأ إلى عقله يناقشه — به — ، ومضى يقابل المحسوسات بالمعقولات على ضوء من العقل (قالت المحسوسات : - يمتثلن أن تكون تفكك بالعقليات كفتكت بالمحسوسات ، وقد كنت واقفاً في فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ^(٣))

وأجن الفيزيائي يصدق العقل في كذب المحسوسات ، ولكنه عاد يشك في منطلق العقل لصلته بالمحسوسات وصلة المحسوسات به . عاد يشك في منطلق العقل ؛ لأنه يحكمه في نفسه في الحكم على نفسه . وبمحت بعقله متسائلاً : أين ومتى يكون العقل في بؤرة يقظته الكبرى ؟ (قلل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى — كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسن في حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته ...) ^(٤) (ولا يبعد أيها للتكف في عالم أن يكون وراء العقل . طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل) ^(٥) . هنا توقف الفيزيائي لحظات ليؤكد تناقضا وانحلالاً الحكم العقلي على العقل ، والتباس الحكم بالحواس متناقضاً للعقل ونوافذه ، وتساءل تساؤلاً علمياً دقيقاً كان سبقاً لديكارث . أبى الفلاسفة الحديثة ، تساهل الفيزيائي ولم لا تكون يقظة العقل التي يزعمها نوماً بالنسبة ليقظة أخرى . . . إن العقل يرى في النوم ما يستقده حقائق ، ثم يصحو فيدرك أوهاج ما رأى فن يقرر العقل أن يقظته التي يزعمها ربما كانت نوماً هي الأخرى بالنسبة لإفاقة أخرى فوقها . هنا تقبدي يقظة الفيزيائي الكبرى (فتوقفت النفس في جوانب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالنام وقالت أما تراك تستقدي في النوم أموراً وتغيب أحوالاً

(١) و(٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق للفيزيائي في المنطق (١٦ ، ٢) .

(٥) المصدر السابق للجوامع (١٢٢ ، ١٢٨) .

وتمتد لها ثباتا واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلانك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كذسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوعاً بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ماتوهمت خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، ولعل تلك الحالة هي الموت التي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) — ولعل الدنيا نوم بالنسبة للآخرة^(١) اليقظة).

إن الغزالي هنا سابق لديكارت ١٦٥٠ م، ولباسكال ١٦٦٢ م كل السبق في هذا التشرية لخداع للمعرفة الحسية ونظرته التحليلية للمعرفة اليقينية .

يقول ديكارت^(٢) (إنه ما أحس شيئاً في يقظة إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية . لهذا لم يجد مبرراً بسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته . أكثر تصديقه ما يحسه أثناء نومه) .

ويقول باسكال^(٣) (إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إذا ما كان يقظاً أم نائماً مادماً نمتد أثناء النوم بأننا متيقظون اعتقاداً لا يقل ثباتاً عن اعتقاد اليقظة ، وأننا نعلم كثيراً ، ونعلم أننا الحلم ذاته فنضم حلماً لآخر . أفلا يصح إذن أن تكون يقظتنا حلماً بضم الأحلام الأخرى ولا نستيقظ إلا ساعة للموت) .

فإذا انتقنا إلى فيلسوف القرن العشرين برتراند راسل نجده يحدد ويقرر ما فلسفه انغزالي وردده ديكارت وباسكال . يقول راسل^(٤) (لا توجد استحالة منطقية تمنع من .

(١) المصدر السابق للمنفذ (٢ ، ١٦) .

(٢) ديكارت : التأملات ترجمة الدكتور عثمان أمين (١٠ ، ٣٠) وانظر الدكتور توليق الغزولي .

س الفلسفة ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٣) باسكال : النص القرسي من نصوص باسكال في كتاب الدكتور نجيب بلدي عنه س ١٩٢٨ .

(٤) برتراند راسل .

افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التى تلوح لنا) .

ونعود إلى النزائى فى إفاقته الكبرى وهو يمتضى فى طريقه العلمى المنهجى ليعطينا درساً متصلاً نحن أبناء القرن العشرين عصر العلم والتخصص (وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً^(١)) . وأقبل النزائى يدرس صنوف الطالبين للمعرفة (ولما شفى الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق (١) المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل رأى والنظر . (٢) الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان . (٣) الباطنية وهم يزعمون أنهم أصعب التعليم والمختصون بالاعتباس من الإمام المعصوم . (٤) الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل للشاهدة والمناشئة^(٢)) .

وبدا النزائى الدراسة لهم بإمعان فرقة فرقة ، ودخل معهم علومهم كواحد منهم مخلصاً أميناً . ثم رجع إلى نفسه الناقدة فخلع كل ما فى نفسه وبدأ ينظر إلى منهج كل فرقة ويحصل كل فرقة (ثم إنى ابتدأت بلم الكلام فحصلته ، وطالمت كتب الحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى^(٣)) . ووصل النزائى إلى حقيقة هامة من حقائق المعرفة ، وهى أن ما وصل إليه علماء الكلام (ليس إلا خوضهم فى استخراج مناقضات المعلوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم) . لقد كان مقصود علم الكلام لدى النزائى هو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة من الشكوك التى تثار حولها والطمون التى توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها غير مؤمن بها فهذا

(١) النزائى : المنقذ ص ١٠ وما بعدها .

(٢) و (٣) النزائى : المنقذ ص (١٦ ، ٢) .

مالم يحاوله علم الكلام ، ومالم يكن من مهمته أو رسالته . وقد قضت عليه مهمته أو رسالته أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم وهي مقدمات واهية متهافة (وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات — انحصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم) . . . الفزالي لم ينكر البحث في علم الكلام على الإطلاق ، ولهذا حدد الإلجام بالنسبة للعوام ، فقال بالإلجام العوام عن علم الكلام . قال بهذا ضرورة ثم أجازه للخواص بشروط أهمها (أن تقع لشخص ما شبهة لا يمكن رفعها إلا على طريقة أهل الكلام . . أو حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يريد تحصيل صنعة الكلام لكي يداوى بها مريضاً وقع في الشبهات ، أو ليفهم بها مبتدعاً إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه ^(١)) .

هذا هو مقصود علم الكلام الذي طلب إلجام العوام عنه وجوباً ، وجوز طلبه (كما ذكرنا) للخواص على شروط معينة . أما مقصود الفزالي للتكلم الفيلسوف ، فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤديه العقل حتى تكون في درجة العلم الرياضي دقتها ووضوحها وسلامتها . ولم يجد الفزالي هذه الحقيقة المتيقن في سلامتها ووضوحها ودقتها لدى مناهج علماء الكلام ، ولهذا قال : (وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي شافياً . . فلم يحصل ما يمحو بالكلمة ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أنك في حصوله لطاقة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقاييد في الأمور التي ليست من الأوليات . والقصد الآن حكاية حالي لا الإنكار على من استثنى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكمن دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر ^(٢)) .

الفزالي إذن قد منحه للتكلمين لأنه رأى أنه منبهج خصومهم . فهم لم يتخذوا لهم منهجاً خاصاً مثله ، بل كانت طريقته فقط منقلبة على محاولة تغليط وتخطئة خصومهم ،

(١) الفزالي : فيصل التفرقة (١٠ ، ٥) .

(٢) الفزالي : للتفقد (١٥ ، ٢٠) .

وهذا لا يعجى نعمًا . وعلى هذا فما يصلون إليه لا يرضيه الاختلاف الشاسع بينه وبينهم
في طريق المعرفة .

وتحول النزالي من المتكلمين إلى الفلاسفة الذين يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

١ — الدهريون وقالوا بقدم العالم ، وقالوا إن العالم لم يزل موجوداً .

٢ — الطبيعيون وقد بحثوا في الطبيعة ووجدوا أن القوة العاقلة تابعة للمزاج
الإنسانى ، فإذا اندمد هذا اندمدت تلك القوة ، وبذلك أنكروا خلود الأرواح —
وجعلوا الجنة والنار .

٣ — الإلّهيون وهم المتأخرون ، فإنهم وإن كانوا قد تقدوا أسلافهم ، إلا أنهم لم يبرأوا
من الكفر . والنزالي هذا يس كفر اتباعهم المسلمين في التهافت ، ولكنه كما سنرى يعتذر
عنهم لضيق أفتهم وشططهم العقل فى كتابه فيصل التفرقة . وقد كفرهم مبدئياً بأغاليطهم
التي ناقشها فى التهافت ، وذكر أنه (يجب تكفيرهم فى ثلاثة وتبديهم فى سبع عشرة)
أما المسائل الثلاث التي كفرهم فيها هى : —

١ — مسألة قدم العالم وإيمانهم بذلك ٢ — انكارهم للبعث الجسدى ٣ —
قصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات ^(١) .

وقد وجد النزالي فى موقف الفلاسفة أنهم ينقضون مذاهب بعضهم بعضاً وينقضون
فيما بين آرائهم : (لقد ردّ أرسطاطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب
بأفلاطون الإلهى ، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق
صديق ولكن الحق أصدق منه — وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا ثبوت ولا إيمان
لذهابهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق و يقين) ^(٢) .

(١) النزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٠ و ٢٩ .

(٢) المصدر السابق تهافت الفلاسفة .

وأيقن الفزالي أن تمسكهم بالعقل في غير ميدانه فيما وراء الطبيعة خطأ وشطط ، فإذا صلح العقل في ميدان الطبيعة والتجربة التي تقبل الخطأ والصواب ، فهو لا يصلح فيما وراء الطبيعة ، لأن أسلوب العقل في تفهم الأمور لا يمكن أن تسلس له الليتافيزيقا أو المسائل الإلهمية . (ونوضح أن ما اشترطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » ، و « قاطيفوريوس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهمية) ولهذا تسأل الفزالي من جديد (أين من بدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات عند الفلاسفة ^(١) ؟) والجواب الحاسم واضح . ومادامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الفزالي فلا بد أن ينقض يده منها . وقد فهم كثير من الباحثين أن الفزالي نقض يده من العقل ، والواقع أنه نقض يده من العقل فيما وراء الطبيعة ، وليس هذا فقط ، بل جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الليتافيزيقية ، فكان في هذا سبقاً لكانط Kant : وكان حلاً للإشكال الذي لم يحله كانط .

وفي هذا يحدثنا الفيلسوف محمد إقبال فيقول : (لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الفزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد مثلها في تلك مثل الدعوة التي قام بها كانط Kant — في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول مرة حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة

(١) المصدر السابق نهافت الفلاسفة وانظر للنقد (٢٥ ، ٢٧) .

(٢) الدكتور محمد إقبال تهديد التفكير الديني في الإسلام الفرجة العربية للأستاذ عباس محمود تحقيق الشيخ عبد العزيز الراعي والدكتور محمد مهدي هلام ٢٤١ أو ارجع إلى التمس الانجليزى للدكتور محمد إقبال في كتابه الأصلي .

The Reconstruction of Religious Thought in Islam 4-5.

وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ وما بعدها .

S. Körner : Kant ch. 5. The Source of The ideas of
pure Reason and of Absolute Metaphysical Indgement p. 106-120.

وأكد أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد وأقره ، ونصحهم بأنهم لو اقتدروا بالرسول لكان تقليدهم مبنيًا على العقل ، وقال (وأية مرتبة في عالم الله أخس من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً) ، ووصف كتابهم رسائل إخوان الصفاء بأنه (حشو الفلسفة^(١)) ، (والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لسكلامهم ، ولولا نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة ، ولكن شدة التعصب دعت الدائين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم ، وإلى مجادلتهم في كل ما نطقوا به ليجادلهم في دعواهم الحاجة إلى التعليم ، ودعواهم أنه لا يصلح كل معلم بل لا بد من معلم معصوم^(٢)) . وبرد النزالي عليهم بلسان القرآن الكريم وبمكان رسالة النبي العظيم صلى الله عليه وسلم : فيقول^(٣) : إن محمداً هو المعصوم ، وهو قد علم الدعاة ، وبشهم ، وأكمل التعليم إذ قال الله : (اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً^(٤)) .

ويذكر النزالي في ردوده عليهم مكان قواعد العقائد^(٥) من الاجتهاد ، ويؤكد أنه إذا صح الخطأ في الجتهادات كطريق للصواب أو للمعرفة الواضحة ، فإنه لا يصح في قواعد العقائد ، لأن قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفصيل ، (واللتنازع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، وهي خمسة ذكرتها في كتاب القسطاس المستقيم ، فإن قيل خصوصاً يخالفونك في ذلك الميزان فأقول لا يتصور أن يفهموا ذلك الميزان ، ثم يخالفون فيه . إذ لا يخالف فيه أهل التعليم لأنني أستخرجه من القرآن وتعلمته منه ، ولا يخالف منه أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ، ولا يخالف فيه التكلم لأنه موافق لما يذكره في أدلة النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات) . وفي النص الأخير نرى

(١) ، (٢) المصدر السابق للنزالي في التهاافت والنقد .

(٣) النزالي : المنقذ من ٢٢ .

(٤) آية ٣ من سورة المائدة .

(٥) النزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ، ٨٩ ، ١٢١ القاهرة ١٩٥٧ وانظر المنقذ من ٢٣ ، ٢٧ .

(م ١٦ — الفلسفة الصوفية)

الغزالي الفيلسوف النقدي يتحدى جميع معارضيه بمنطق حججه وبإدليل القرآن وما أودعه من ناقد بصير وفيلسوف متمكن .

يبقى الصوفية أمام الغزالي . وقد وجد أنهم يقولون بالكشف والمعاينة على أساس من منهج الذوق أو الحدس ، على أساس من العلم والعمل . ومضى الغزالي معهم يستكشف الطريق ويبدأ يمارس تجارب ما يعلم تطبيقاً وتحقيقاً ، حتى مضت به الحال إلى أن (تَرَكَ هذا الجاه العريض والشأن المنظوم عن التكدير والتنقيص ، والأمن السلم الصافي عن منازعة الخصوم) . لقد مضى يضرب في صحارى الشك مهاجراً بنفسه إلى طريق اليقين فاراً من علائق الناس ، حين رأى في البداية أن أساس طريقتهم : (قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الفروغ ، والإنبابة إلى الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه وللال والمهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه)^(١) . وحين رأى أن من تمام طريقتهم (أن تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والروائب ، وتجلس فارغ القلب بمجموع إلهم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : الله ... الله مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهي إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على الزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك إلا في الاستدامة لدفع الرساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبيا ، ومنازل أولياء الله فيه لا يحصى . . . فهذا هو منهج الصوفية ، وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ،

ثم استعداد وانتظار فقط . . . (١). ويعود الإمام الغزالي فيفصل في أساس السلوك فيقول [بإيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي وصل بالطاعات اشرقت صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم الأدنى أخذا من قوله تعالى : (وَأَتَيْنَاهُ مِنْ ادْنَا عِلْمًا) (٢)] .

إن الغزالي طبق هذا النهج على نفسه . وقد بدأ بالدرس أولاً فحصل (قوت القلوب ، وكتب الحارث الحاسبي ، وبعض متفرقات عن الجنيد ، والشبلي والبسطامي) ، وتعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالجماع والتعليم بل بالدوق والسلوك (٣) .

طبق الغزالي إذن هذا النهج على نفسه وعلى دراسة طويلة حقيقة لا على دعاوى وشطحات وإسقاط للتكاليف الشرعية (وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به أي علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل المقلاء وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليفيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يحدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ... وأنهم في يقظتهم يشاهدون لللائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد (٤) . . .)

(١) الغزالي : القفص ٢٧ ، ٣٧ .

(٢) آية ٦٥ سورة الكهف (١٨) .

(٣) الغزالي : القفص ، ٢٧ ، ٣٧ .

(٤) الغزالي : القفص ٢٥ — ٢٨ ، ٣٧ .

وَيُصَلُّ بِنَا الْفَرْزَالِي فِي تَجْرِبَتِهِ إِلَى قَفَا الْخَطَرِ الَّتِي أَسْقَطَتْ كَثِيرًا مِنَ الصُّوفِيَّةِ فِي هَوَى
الْحُلُولِ وَالْإِتِّحَادِ وَمَسَالِكِ وَحْدَةِ الْوُجُودِ .

مِنْ هُنَا نَسْأَلُ الْفَرْزَالِي عَنْ رَأْيِهِ فِي الْإِتِّحَادِ وَالْحُلُولِ وَمَسَالِكِ وَحْدَةِ الْوُجُودِ الَّتِي
حَسَمَ فِيهَا الرَّأْيَ لِعَصْرِهِ وَاطْلَالِي لِلْمَرْقَةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ .

وَمِنْ هُنَا نَسْأَلُ الْفَرْزَالِي عَنْ مَعْنَى الذُّوقِ أَوْ الْخُذِّ وَصِلَةَ ذَلِكَ بِالتَّصَوُّفِ السَّلْبِيِّ
الْمُتَّخِذِ فِي تَيَّارِ الْحُلُولِ وَالْإِتِّحَادِ ، وَوَحْدَةِ الْوُجُودِ ، وَالتَّصَوُّفِ الْإِيجَابِيِّ الْمَاضِي مَعَ الْمُنْجَبِ
الْإِسْلَامِيِّ عَلَى أَسَاسِ مِنَ الْعَقْلِ الْمُتَّادِبِ بِأَدَبِ الشَّرْعِ ، وَالبَصِيرَةِ الْقَائِمَةِ لِمَا فَوْقَ الْعَقْلِ ،
الْمُدْرِكَةِ لِقَوَاعِدِ الْعُقَائِدِ وَالْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ .

مِنْ هُنَا نَتَعَرَّفُ عَلَى الْفَرْزَالِي كَفَيْلسُوفٍ عَقَائِدِيٍّ أَخْلَاقِيٍّ صُوفِيٍّ وَهُوَ يَجْتَازُ دُرُوبَ
الْمَرْقَةِ إِلَى الْيَقِينِ دُونَ أَنْ يَنْتَهِي ذَرَّةً وَاحِدَةً مِنْ إِيمَانِهِ ، وَدُونَ أَنْ يَكْشُرَ نَوَافِذَ الْمَعَارِفِ
مِنْ حَوَاسٍ وَعَقْلٍ وَذُوقٍ ، وَإِنْ حُدِّدَ مَكَانٌ كُلٌّ فِي نَفْسِهِ ، وَصَلَتْهُ بِفِيهِ ، وَحُدُودَ
مَقْدَرَتِهِ وَتَفَوُّقِهِ أَوْ عَجْزِهِ وَآ كِتْمَالِهِ أَوْ قُصْصَانِهِ فِي مَذَاهِبِهِ وَغَايَاتِهِ مِنْ دَرَجَاتِ الْمَرْقَةِ (مَرَّةً
بِالذُّوقِ وَمَرَّةً بِالْعِلْمِ الْبَرَهَانِيِّ وَمَرَّةً بِالْقَبُولِ الْإِيمَانِيِّ) (١) .

أَوَّلًا : مَاذَا يَرَى الْفَرْزَالِي فِي مَذَاهِبِ الْإِتِّحَادِ وَالْحُلُولِ وَمَسَالِكِهَا نَحْوَ وَحْدَةِ الْوُجُودِ ؟
يَقُولُ الْفَرْزَالِي (٢) فِي فَاسَفَتِهِ لَعَلَّ الْآخِرَةَ : (إِنَّمَا نَعْنِي بِعِلْمِ الْآخِرَةِ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّةِ تَصْقِيلِ هَذِهِ
الرَّأْيَةِ عَنْ الْخَلْقِ الَّتِي هِيَ الْحِجَابُ عَنْ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) . فَالْحِجَابُ هُنَا عِنْدَ الْفَرْزَالِي
لَيْسَ هُوَ الْأَنْيَّةُ الْخَلَّاجِيَّةُ « كَمَا سَرَى » وَإِنَّمَا هُوَ عَدَمُ صَقْلِ الْمَرَأَةِ ، وَمِنْ هُنَا كَانَتْ
الْمَرْقَةُ إِزَالَةً وَنَحْوَ الْجَمَلِ الَّذِي هُوَ الْغَطَاءُ أَوْ الْحِجَابُ ، أَوْ عَدَمُ صَقْلِ مَرَأَةِ النَّفْسِ .
(وَيَتَكَشَّفُ مِنْ ذَلِكَ الدُّورِ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ كَانَتْ يَسْمَعُ مِنْ قَبْلِ أَسْمَاءِهَا فَيَتَوَهَّمُ لَهَا مَعَانِي
بِمَجْمَلَةٍ غَيْرِ مُتَضَعَةٍ) .

(١) الْفَرْزَالِي : لِمَنْعُودٍ ص ٣٧ وَظَاهِرُ الْإِحْيَاءِ ج ١ ص ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الْإِحْيَاءُ ج ١ ص ٢٠ .

(أما تلك الأمور فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة اليقينية بذات الله وصفاته وأفعاله وبمحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة ومعنى الوحي ومعنى الشيطان^(١)) أما درجات الكشف وأنواعه التي يراها بأرباب القلوب وينبثق عنها نور المعرفة فهي : (تارة على سبيل الإلهام بأن يحظر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يملكون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يسكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية^(٢)).

والخطير هنا لدى الغزالي تحديده للمعرفة الكشفية بأنها « انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ »، (فالقلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحدهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولا بها كان عالم للسكرات محجوبا عنه، وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم للسكرات، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر « أى مستورا بالصورة الخيالية »، وليس كالحق الصريح مكشوقا، فإذا مات « أى القلب » يموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس، وفي ذلك الوقت يبصر بغيرهم وغير خيال، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »^(٣)).

إن هذا الكشف من الغزالي يضع حلا جديدا للمعرفة الإنسانية في أعلى صورها (وهو يختلف تمام الاختلاف عن الحل الأفلاطوني الذي يقتضى أن تصعد النفس

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ص ١٩ ، ٢٠ ، ٨٦ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٨٢ .

(٣) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٧ ، ٨٨ والإحياء ج ٣ ، ص ٢٣ — ٢٥ وانظر الدكتور

في عملية تذكريها إلى عالم المثل بواسطة جدول متراجع من المحسوس إلى المعقول (١). ولا شك أن هذا الجدول يعطى مثالا لعملية صقل المرأة عند الغزالي . وإذا كانت مرتبة الاستدلال مرتبة الراسخين في العلم كما يقول الغزالي ، فإن الذوق مرتبة الصديقين ونسبة الذوق أو لمشاهدة إلى الاستدلال العقلي كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي والروح الفسري ، (فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية البديهية ، أما الروح النبوي القدسي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء) ، (والذوق فوق العلم .. لأن الذوق وجدان والمعلم قياس واستدلال (٢) .)

المهم هنا أن نصل مع الغزالي إلى تأكيد هذه الحقيقة التي تقرر أنه إذا كان الذوق يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها فإنه ينبغي دائماً الرجوع إلى العقل لقبول هذه الحقائق أو رفضها . ومن هنا كان هدم الغزالي لكل صور وأفكار ونماذج الاتحاد أو الحلول وما يصل أو ما يمتص بها حتماً إلى وحدة الوجود . وإذا قلنا إن الغزالي لا يعبر مطلقاً في فلسفته عن أية صورة من صور الاتحاد ، فإننا نجد دقة تعبيره في ذلك حول الوصول أو القرب ، فالوصول عنده بمعنى القرب والأنس ، وقد اختار الغزالي لفظ القرب لحال العرفان اليقيني التي يجملها طابع فلسفته الصوفية بدليل من القرآن (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب (٣) . .) ومن هنا كان الغزالي بعيداً عن الاتصال الغرابي أو الاتصال عامة في المدرسة المشائية ، أو الاتحاد في المدرسة البسطامية أو الحلول في المدرسة الخلاجية . ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين الاتصال والوصول .

أمر آخر يهدم هذا الاتجاه بمختلف صوره ، وهو إنكاره كل الإنكار لفكرة أن الله روح العالم وأنه العالم . يقول الغزالي في شرح فكرة إن الله خلق آدم على صورته : (إن آدم أنموذج ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له ، فالروح الإنساني يحاكي

(١) الدكتور ثابت القندي مؤتمر دمشق ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) الغزالي : الإحياء ١ ، ١٤٢ .

(٣) آية ١٨٦ من سورة البقرة .

الله في ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير ... كل جزء منهما له نظير في الآخر ^(١)) ويسأل الغزالي : (هل الله روح العالم ؟ كلا ... أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والتقدير على إفناؤه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا للإرادة) . وقد وصل الغزالي إلى هذه النقطة بالنظر إلى نفسه ، فوجد أن للسمة الأولى (وهي أن له إرادة ، والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم بأجمعه ^(٢)) . ولا شك أن الغزالي حين يكشف بالدوق عن الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها ، ويضع العقل مقياساً ومرجعاً للتمييز بين المفهوم والميقون من هذه الحقائق لقبولها أو رفضها — يؤكد قيمة العقل وقيمة الدوق أيضاً ، ويؤكد أيضاً قيمة الإرادة والاختيار والحرية بالنسبة لله ، وبالنسبة للإنسان أيضاً ، كما يؤكد أن العبد عبد والرب رب ، كما يؤكد أن النظر في الإرادة يحل مشكلة العالم كله . وهنا يكون الغزالي أدق من ديكارت في نظريته إلى الفكر حين قال : أنا أفكر ، لأن النظر في الفكر كما ذكرنا مع الغزالي لا يؤدي بصاحبه إلى شيء ، بل لا يحل مشكلة الإنسان وصلته بالله والحياة كما حلها الغزالي في فلسفته للإرادة حين قال أنا أريد ... أنا أمارس تجربة اليقين فأنا موجود ... إن فكرة هدم الغزالي لنظرية الاتصال والاتحاد والحلول وتنتائج ذلك بهذا النهج تعطينا فكرة واضحة عن منهجيته الأصلية التي تصل بنا في تحليلاتها إلى الأمثلة والحجج الدقيقة ، يقول الغزالي : (فليس العارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه ، وإذا كانت الشهادة أسمى مرتبة من الاستدلال ، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب ، وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق — (كالحلاج) وجب تأويل قوله : إما على أنه يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه

(١) الغزالي : المقصد ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الغزالي للمقصد ٤٤ ، ٤٥ .

وانظر أيضاً :

بعيد ، لأن اللفظ لا يقيى به ، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق) وإما على أن صاحب التذوق يفقل عن ذاته فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقل وحده يمكن فهم شطحات الصوفية ، لأن من يستغرق شيء فينسيه كل شيء سواء يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو ^(١) ، ولا شك أن حسن ظن الغزالي هو الذى يبرر اعتذاره عن شطحات الصوفية على أساس أن ما يقولونه ليس هو الحقيقة . أما إذا كانوا يؤكدون أن ما يقولونه هو الحقيقة ، فكل ما يقولونه عن الحلول والاتحاد والانصال فهو غير صحيح ، بل هو باطل . والسألة في نظر الغزالي مجرد استغرابات ، وهى نوع من القرب (يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الانصال وكل ذلك خطأ) . (فأنه يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس ، وإذا فهم التذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره) ، (فإن من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز أحدهما عن الآخر (ذات الله وذاته) — فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلاً فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق) ^(٢) ، ويفسر الغزالي بمصدر الحلول وموضوعه فيقول إنه جاء عن المسيحية ثم بنفيه بقوله: (إنه لا يتصور بين عبيدين فكيف يتصور بين العبد والرب والعبد عبد والرب رب ؟) (أوليس معنى الحلول هو انطباق جوهره على جوهره أو جسمه على جسم أو عنصر في جوهره ؟) . إن هذا يستحيل عقلاً نسبتبه إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف (مهما بلغت هذه النفس من الصفاء ، والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق . ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هى هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجمع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فن الحال إذن أن يعمل الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمر في الماء الزلال)

(١) المصدر السابق لغزالي في التلذذ ، ٤٤ ، ٤٥ ، وكيمياء الحادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر السابق لغزالي في التلذذ ، ٤٤ ، ٤٥ ، وانظر له القصد الأسنى ٢٠ ، ٢١ .

فإن ذلك من صفات الأجسام^(١) . ويذكر الفزائى^(٢) أن بعض اتباع الديانات يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة يوجهه في أوقات وجدم . وقد حدد الفزائى أن الروافض من الشيعة زعموا أن الله سبحانه حل في نفس على بن أبى طالب ، وأنهم زعموا ذلك في حياته رضى الله عنه فأمر بإحراقهم بعد قتلهم ، فأتخذوا حال الإحراق اتجاهًا ودليلاً على ألوهية على ، إذ قالوا إن الرسول صلى الله عليه وسلم « قال لا يذب بالنار إلا ربها ، وهذا ضرب من الحماقة ، ويعرف بطلانه بالنظر العقلى » .

هذا النقض من الفزائى لفكرة الاتحاد أو الحلول نقض عقلى . والفزائى^(٣) في تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى مفكرى الإسلام التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل منها ، فتنتهى بإثبات أن الاتحاد في جملة أمر لا يقره العقل في أعلى درجاته من الوعى . ذلك أنه في حال الاتحاد بين ذاتين (إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متعددة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم غير القدرة . وإما أن يقال ربما تفتى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل^(٤)) . والفزائى هنا يستعمل الاستدلال العقلى ، لأن هذا مكانه فيقول متسائلاً محججاً ، معاً : كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذا احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول (بانعدام الذاتين معاً) ، وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ ينبغى الحديث عن الإنعدام ، لا عن الاتحاد (فأصل الاتحاد إذن باطل) ويعود الفزائى فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجوزاً

(١) المصدر السابق للفزائى ...

(٢) المصدر السابق للفزائى : وانظر مقدمة ابن خلدون ١٣٣ ، ١٤٢ . وانظر غلطوط اعتقادات الصديق القمى (ابن بابويه) دار الكتب المصرية رقم (ب ١٩١٣) (وره ٢٥ ، ٦٢) وانظر الاسفراينى التبصير ص ٨٥ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق / ١٨٠ .

(٤) الفزائى : المقصد الأسنى للمصدر السابق وانظر تهافت الفلاسفة عس وهامش (٢٩٥ ، ٢٩٧) تحقيق سليمان دغيا .

كما هو عند الشعراء وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ (وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللائق بمادة الصوفية والشعراء) ، ولكن ليس من المقبول ولا من المعقول (بأن الله سبحانه مثل نفسه أى أصبح أنا هو لأن معناه أنى حادث والله يحملنى قديماً ، ولست خالق السماوات والأرضين والله يحملنى خالق السماوات والأرضين ، ومن صدق يمثل هذا الحال فقد انخاض عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عمالاً يعلم ، ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يذله العقل ، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه^(١)) .

والغزالي المتسع الأفق النافذ البصيرة ، وإن لم يعاصر مذهب وحدة الوجود كما فلسفته مدرسة ابن عربي ، فإن الغزالي كان يحس بمقدماته وبذوره في مدرسة الحلّاج . ولهذا قال فيه ما استقوله الفلسفة الحديثة الواعية من بعده وقد تحدث عن وحدة أخرى . ليست مغلقة كما سئرها لدى ابن عربي .

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع ، وهي الكمال المطلق ، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال ، الذي يعم كل ما صنع . إنه يرى الوجود بعينين : عين تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود للتفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ، وعين تراه في في مملكة التعدد الذي يشمل الوجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق . يقول الغزالي^(٢) : (ومنتهى معراج الخلّاق للملكة الفردانية فليس وراء ذلك سرقة ، إذ أن الرق لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعى ما منه الارتقاء ، وما إليه الارتقاء ، وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وعطلت الإضافة ، وطاحت الإشارة فلم يبق علو ولا سفل ولا نازل ولا مرتفع .

(١) المصادر السابقة للغزالي في المقصد الأسنى والتهافت .

(٢) الغزالي : مفكاة الأنوار ١٢٢ ، ١٥٢ وانظر الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ . وهذا معناه . أن في الشكاة آراء يمكن قبولها في انفتاحها مع المنهج الأصل . وهذا لا يعنى أن فيها مدسوسات أيضاً تظهر سافرة في تناقضها مع منهج الغزالي الأصل المتفق مع روح الإسلام الصحيح .

فاستحال الترقى واستحال العروج فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج .

هنا يكشف الغزالي عن المذهب الذي جاءتنا به الفلسفة الحديثة فأكدت أن الرقى لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة ، فالرقى صمود إلى فوق أو تقدم إلى أمام ، فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصمود إلى فوق مستحيل ، لأنه صمود إلى فوق ما ، والتقدم إلى الأمام غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما ، وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد ، ومن ثم فلا بد من وجود متعدد متكرر . ولكن ما حدود مفهوم الوجود المتعدد المتكرر لدى فلسفة الغزالي ؟ الحق أنه لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها ملكة الفردانية ، وإنما عدها وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع (في نظر أولى البصيرة من أصحاب الكشف) ، (أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكرراً ^(١)) .

الوحدة إذن في نظر الغزالي حال عارضة ، وهو لا يقول بها مطلقة في الناس عاملة في الحياة ، وإنما يحصرها في أضيق حد وبمدها حالاً خاصة بأصحابها الخواص العارفين . بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، فقد (اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق ، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً وانتفت عنهم الكثرة بالكيفية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكرأً وقع درنه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الآخر : سبحانه ما أعظم شأني ، وقال آخر : ما في الجبة إلا الله) . ورغم أن الغزالي يؤكد أن هذه الأمور (لا تقع في تقدير الإسلام ، ولا تدخل في تعاليمه ^(٢)) فإنه يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول : (فلما خف سكرهم وردوا إلى سلطان العقل عرفوا أن ذلك

(١) المصدر السابق للغزالي في الإحياء والمشفاة .

(٢) المصدر السابق للغزالي في المشكاة ١٢٢ ، ١٥٢ .

لم يكن حقيقة الاتحاد) ولعل الغزالي يقصد البسطامي الذي كان « كاسنرى » في حالة استنفار عنيف وشطحات ، ولكنه لم ينكر حال الاتحاد ، لأنه كان يفضل حال السكر عن الصحو .

من هنا أخذ على الغزالي أنه كان متسامحاً مع الصوفية وليس متسامحاً مع الفلاسفة وهذا صحيح إلى حد كبير ، وقد ذكر الدكتور محمود قاسم^(١) أنه كان ينتظر من الغزالي أن يكون أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم مادام يعترف بمجزم عن الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفرهم بها ، كما تسامح مع الصوفية في نتائج شطحاتهم ودعواهم . أقول إن هذا صحيح ، ولكن الغزالي الذي كفر وبدع الفلاسفة في صدر شبابه الفلسفي مع تهافت — عاد فتسامح مع الفلاسفة أيضاً في فيصل التفرقة ، ولم يحكم بكفرهم ، وإن حدد أخطاءهم ، وشدد عليها النكير وقارب بينها وبين طريق الكفر ، ولكنه لم يصبر على الحكم بأنهم كفار .. وقد ناقش الغزالي موقفه الماضي والحاضر ووضع المستقبل قاعدة لم ياتفت إليها حتى الأعلام أمثال ابن تيمية . يقول الغزالي^(٢) : (فلئن خالف الباقلاني الأشعري في رأي فلم يحكم المقلد للأشعري بأن الباقلاني أولى بالكفر بخالفته الأشعري من الأشعري للباقلاني ؟ ولم صار الحق وفقاً على أحد هادون الثاني ، وبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أنه لأفضل في الوجود من يتبوعه ومقلده) . ويمود الغزالي فيقرر أن « التكفير فيه خطر والكوت لا خطر فيه » (ولكن لعلك تشبه أن تعرف حد الكفر لترعوى الفرق عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به ، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر)^(٣) .

(١) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٩٩١ .

(٢) الغزالي : فيصل التفرقة ٢٣ ، ٧٥ القاهرة ١٣٢٥ هـ وانظر الجواهر الغزالي ٤٩ ، ٨٩ ، نفس الرسالة . وانظر أيضاً هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ٢٩٥ ، ٢٩٧ تحقيق سليمان دينا .

(٣) الغزالي : المصادر السابقة في فيصل التفرقة وتهافت الفلاسفة .

لقد رجع الغزالي عن تكفيره إذن ، ولكنه لم يقسامح لامع الفلاسفة الخالص ولا مع الفلاسفة الصوفية في دعاوهم المسقطه للتكاليف الشرعية أو الزهوة المفرورة باحتواء علم الأولين والآخرين ، وفي دعاوهم بالتسوية بين الحلال والحرام والتفرقة بين الباطن والظاهر أو بين الحقيقة والشرعية ، وفي دعاوهم برفض الأحكام ورعوتهم في أقوالهم بأن الله مستغن عن أعمال عباده ، وازدراؤهم للنقهاء والمفسرين والمحدثين والتطاول عليهم . يقول الغزالي^(١) عن هؤلاء المدعين المنحرفين (ولا يعرف هذه الأمور إلا بالأسامي والألقاب ، لأنه تلقف من ألقاب الطامات والمقامات كلمات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك من علم الأولين والآخرين فهو ينظر إلى النقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الإزدراء فضلا عن العلوم ، ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق ، وأنه من المقربين وهو عند الله من التجار النافقين ، وعند أرباب القلوب من الحق الجاهلين) . (ومنهم من يدعى الوجود ويزعم أنه والله بالله ، ويدعى حب الله قبل معرفته ، ثم لا يخلو عن مقارفة ما يكره) . (وفرقة وقعت في الإباحة ، وطروا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسووا بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عمل) . (ويؤكد الغزالي درجة المعرفة لدى هؤلاء . ومكان حقيقة المعرفة منهم حين يقول في دقه : (ومثاله مثل من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو منورور ، وأنواع الفرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى^(٢)) . ثم يعود فيعطينا درساً عن فائدة الاختلاف بين الآراء السالكة طريق المعرفة ليقرر لنا نتيجة تجربته الصائبة منذ عهد صباه ، في مجانبية التعصب والتشيع دون فهم ، ومجانبية التقايد حق في أمور المقائد الموروثة (ولو لم يكن في مجارى هذه السلكات إلا ما يشكك في اعتقاده الموروثة فنهايك به تقم ؛ فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر فني العمى والضلال^(٣)) .

(١) الغزالي : إحياء ج ٣ : ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، والشفاة ، ١٢٢ ، ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق في الإحياء ج ٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ وانظر المنفذ من الضلال ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) المصدر السابق للغزالي في المنفذ وفيصل التفرقة .

ثانيًا : الحدس الإيماني لدى الفزالي : عرفنا رأى الفزالي فى مذاهب الاتحاد والحلول والوحدة ، وتتعرف الآن على رأيه فى الحدس أو الذوق الصوفى وإيمانيته لتتعرف من خلاله على الجانب المقابل من التصوف غير الإيماني ، ولتصل مع الفزالي فى هذا الجانب إلى رأيه فى جوهر المعرفة وهو المحبة .

إن الأصل الفلسفى لقيام هذا المصدر الجوهرى من مصادر للمعرفة اليقينية لدى الفزالي وغيره اعتقاد أن الكثرة التى يمج بها العالم الحسى ، وتشيع كذلك فى أفكارنا العقلية لا بد أن يكون لها مبدأ يوجددها وهو الله — ولما كان لا تدركه الأبصار ولا العقول فلا بد أن تكون هناك ملكة خاصة تهىء له أسباب الوصول أو الاتصال أو الإتحاد أو الحلول حسب المذاهب الصوفية المختلفة . والفزالي كما ذكرنا وفصلنا لا يؤمن بهذه المذاهب التى تنمى مفهوم الوصول إلى أية صورة من صور الانحراف الأخرى ، هو يقسم التعليم إلى نوعين تعليم إنسانى اكتسابى قوامه الفطرة الصحيحة والاستعداد للتلقى والتعليم القائم على الكتاب والسنة من لربى السليم ذى القدوة الحسنة ، وهو معروف ، وتعليم ربانى (لا واسطة فى حصوله بين النفس والبارى وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف^(١)) .

ويحدثنا الفزالي عن خطوات العلم اللدى التى بها يفيض من فوق ، فيقول : (إن هذا العلم اللدى يكون بعد التنسية كما يقول الله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا)^(٢) ، وهذا الزجوع يكون بثلاثة وجوه : الأول تحصيل العلوم جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثانى الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة التى أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : (من عمل بما علم أورثه الله العلم بما لم يعلم) . الثالث التفكير ، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير يفتح

(١) الفزالي : الرسالة الإلهية ص ٤٠ .

(٢) آية ٧ من سورة الشمس (٩١) .

عليها باب الغيب ، كالتاجر الذى يتصرف فى ماله بشرط التصرف السليم يفتح عليه أبواب الربح ، وإذا سلك طريق الخطأ وقع فى مهالك الخسران . فالتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً^(١) مؤيداً . . .

وإذا كان الغزالى قد حدد لنا فى منهجه الصوفى أن مفتاح أكثر المعارف أو أوصف المعارف هو : (قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإمالة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى) ، ومن هنا ينبثق العلم اللدنى عن طريق الذوق أو الحدس الصوفى — إذا كان هذا ما حددته لنا فى تجربته ؛ فإنه لا يتفق مع الصوفية فى نقطتين : الأولى : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سائرهم فى أن الحياة الدنيا وهم لا حقيقة له ولا وجود له ، وهذا مصدر وحدة الوجود . الثانية : اعتقاد من اعتقد منهم ومن سائرهم فى أن الدنيا مصدر الشروا^س كل بلاء . والغزالى الواعى يصل بنا إلى حقيقة هامة هى أن الاعتقاد بعدم الدنيا أو وهميتها — ذلك الاعتقاد المرتبط بأن الدنيا أصل الشرور والبلاء يؤدى إلى تناقض يسقط نفارة أصحابها وتسقطهم معها فى بحر الباطل . (فالشيء الوهمى لا يمكن أن يكون مصدراً لأية حقيقة^(٢)) ، فإذا كانت الحياة الدنيا التى نعيش فيها ليست حقيقية ، فكيف نقول بمد ذلك بأنها المصدر لأية حقيقة ما ؟ ومن هنا تتحدد قيمة التصوف الإيماني والتصوف السابى . فالتصوف السابى الذى يحاربه الغزالى فى مختلف نظرياته الإيجابية ينكسر^٣ على التصوف السابى فى مختلف نظرياته وصور اعتقاداته بأن الجسد سجن للنفس ، وأن الحياة الزبانية ، لا تقوم إلا على أساس محو الجسد ، فإن الجسد ليس سجن للنفس بل بيتها الذى تسكن إليه وهمى رابعته للؤلؤة بينهما وبينه ، والحياة نفسها ليست سجنًا ، بل هى ميدان للتعرف على جوانب

(١) المصدر السابق لغزالى فى الرسالة القدسية .

(٢) الغزالى : ميزان المثل ٣٦ ، ٣٧ — ٤٠ ، ٨٤ وانظر المقدس ص ٤٠ وانظر المستنقى ص ٣ . علم الأصول له أيضاً ص ٣ .

الخير والعمل بشريعة الله وسنن رسله ، على أساس من حب الله الذى هو مدد يستعان به على مواجهة الصعاب والعروج بهذا الحب إلى للمعرفة الحقّة^(١) .

الخطير هنا لدى الفزائى هو مذهبه للفتوح ، فالحدس فى التصوف السلبى قد يكون مصدراً يقينياً من مصادر المعرفة ، ولكن عند صاحبه فقط أى أنه هنا يكون مصدراً فردياً . والعكس فى التصوف الإيجابى ، فأمره مشترك وبابه مفتوح . لكن مجال الوم فى الجانب السلبى كثير ، ولهذا كانت كثرة الشطحات والدعاوى التى ازدحم بها الجانب السلبى فى نظريات الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وقد توسعت الفلسفة الحديثة فى تحليل مفهوم الحدس كما فهمه الفزائى فذكرت أن الذوق الذى يعتمد عليه التصوف الإيجابى ذوق من نوع خاص نستطيع أن ننظر إليه على أنه تفوق على العقل أو معرفة فائقة للعقل « *Supra-intellectuelle* » أو مقدرة فائقة للعقل للطمأن ، أو أنه شفافية عقلية لا يشربها إلا من أخذ نفسه بالتفكير العقلى زماناً طويلاً أ كسبته انغلوّة العقلية فيه نوعاً من الذوق ، وقد أدرك ذلك حديثاً برجسون (ت ١٩٤١ م) فى كتابه (منبع الدين والأخلاق) ، وفى كتابه « التطور الخلاق » . كما أدرك ذلك أيضاً ولیم جیمس (ت ١٩١٠ م) فى كتابه تنوع التجربة الدينية^(٢) ، وهو ما أدركه قبلهما الفزائى بقرون حين « قعد فلسفة الذوق على أساس صاعد من العقل ، فخطم التعارض القائم بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة الحدسية ، بل جعل الحدس سموً للاستدلال ومقدرة فائقة للعقل . والفزائى الذى اشترط لا يبتاع المعرفة اللدنية (تحصيل جميع العلوم ، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها) . هو الفزائى الذى دعانا لتجربته التى أنكرت التقليد الأعمى منذ الطفولة ، هو الفزائى للتطور الذى أكد : أن الحقيقة (هى قه النفس)^(٣) ، وأن اليقين هو الإيمان

(١) الفزائى : إحياء - ٢٨١/٢٧١ ، ٢٨٤ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، انظر عن برجسون ص ٤٢٢ ، ٤٣٣ ومن ولیم جیمس ٤٠٠ ، ٤٠٨ وانظر على استقصاء كتاب التطور الخلاق ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(٣) الفزائى : ميزان العمل ص ٣٦ ، ٨٤ .

كله) ، (ولابد من نعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم يفتح للقلب طريقه)^(١) . ولابد من توفيق الله — هذا التوفيق الذى إذا اتقى (اتقى لفقده الوصول إلى شيء من الفضائل)^(٢) وهو هو الغزالي الذى كان يهاجم أرسطو حين هاجم الفارابى وابن سينا وللدرسة التقليدية المشائية فى الإسلام ، وقد رأى لزماً عليه أن يحارب أرسطو باسم المسلمين على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم كما يقول دى بور^(٣) .

وهو هو الغزالي الأصيل الذى اتخذ سلاح أرسطو حين هاجمه، ليؤكد عدم كفره بقوانين الفكر الأساسية التى هى كالتقاضي الرياضية ، وليؤكد أنه حين يريد مناظرة الفلاسفة بلفهم بئين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك فى العلوم الإلهية التى ليس مكانها أو مجالها العقل واستدلالاته^(٤) . فهو لم يهدم الفلسفة فى ذاتها ، ولكن منهج الفلاسفة فيما وراء العقل . لقد كان الغزالي فى الواقع أعمق من هذه النظرات السطحية . فقد كان فى أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقالات^{للعقل} العارضة . وهو حين كتب تهافت الفلاسفة فى صدر شبابه ونضجه الفلسفى فتت وحلّ مزاعم ودعاوى الفلاسفة ليرى منها ماهو ضرورى بديهي ، وما هو نظرى استدلالى ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تتأفى العقل ، وأقر لها بالضرورة^(٥) . من هنا أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها الفلاسفة الذين حسبوا الدين اتقياداً أو ضرباً من المعرفة حقائماً أدنى من الفلسفة ، فأكد الغزالي شطط هذا كله حين أكد أن الدين ذوق وتجربة من جانب العقل والقلب ، وليس مجرد أحكام شرعية ، كما أكد عدم التعارض بين الذوق والعقل واعتبر الذوق هو للمعرفة الفائقة للعقل كما ذكرنا .

نصل من حديثنا مع الغزالي فى فلسفته للمعرفة إلى ربط الحب بالمعرفة ، وتحليله النفسى لفلسفة إيجابية تحليل لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وصل إليه الفلاسفة المحدثون .

(٢٠١) الغزالي : المصدر السابق لميزان العمل ص ٨٤ وانظر الإحياء ص ٩٠ ، ٧٢ وما بعدها .
(٣) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الهامى أبوزيدة ص ٢٥٥ ، ٢٧٢ .
(٥) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ١٤ و ١٣ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ .

هل يسبق الحب للمعرفة ؟ وهل تنشأ للمعرفة عن الحب ؟ أم أن المعرفة هي التي تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها ؟... الفزالي يقر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك (إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف . ولهذا لم يوصف الجداد بالحب ، إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك)^(١) . ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة ، فإن الفزالي يصل من هذا إلى التفريق بين أنواع السعادة الحاصلة لكل مصدر من مصادر المعرفة حسية وعقلية وذوقية ، فيسبق الفزالي بهذا « اسبنوزا » ١٦٧٧ م « في الفلسفة الحديثة في البداية والنهاية وفي المنهج أيضا .

يقول الفزالي^(٢) : (إن لكل حاسة لذة ينشأ عنها حب لما تدرك . فلذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهيجة ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية ، وهكذا) . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة إختصت إدراك الروحانيات والالهيات التي لاصلة بينها وبين عالم المادة * وهذه الحاسة يسميها الفزالي عقلا ، أوقاباً أو نوراً ، والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنية مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة ، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولهذا كان العقل الباطن ، أو النور السكمن أقوى وأرق من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة . ولهذا كانت اللذة الحاصلة في باطن الإنسان (إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ويبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة) .

هذا الذي يقوله ويحلله الفزالي هو ما وصل إليه اسبنوزا^(٣) في فلسفته للمحبة المتولدة من المعرفة الحدسية (Connaissance intuitive) أو المعرفة التامة بالجوهر

(١) ، (٢) الفزالي : أحياء علوم الدين ٤ : ٢٠٠ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ، ١٥١٣ ، ١٥١٤ ، ١٥١٥ ، ١٥١٦ ، ١٥١٧ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ، ١٥٢١ ، ١٥٢٢ ، ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ ، ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ ، ١٥٢٧ ، ١٥٢٨ ، ١٥٢٩ ، ١٥٣٠ ، ١٥٣١ ، ١٥٣٢ ، ١٥٣٣ ، ١٥٣٤ ، ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ ، ١٥٣٩ ، ١٥٤٠ ، ١٥٤١ ، ١٥٤٢ ، ١٥٤٣ ، ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ ، ١٥٤٦ ، ١٥٤٧ ، ١٥٤٨ ، ١٥٤٩ ، ١٥٥٠ ، ١٥٥١ ، ١٥٥٢ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٤ ، ١٥٥٥ ، ١٥٥٦ ، ١٥٥٧ ، ١٥٥٨ ، ١٥٥٩ ، ١٥٦٠ ، ١٥٦١ ، ١٥٦٢ ، ١٥٦٣ ، ١٥٦٤ ، ١٥٦٥ ، ١٥٦٦ ، ١٥٦٧ ، ١٥٦٨ ، ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ ، ١٥٧١ ، ١٥٧٢ ، ١٥٧٣ ، ١٥٧٤ ، ١٥٧٥ ، ١٥٧٦ ، ١٥٧٧ ، ١٥٧٨ ، ١٥٧٩ ، ١٥٨٠ ، ١٥٨١ ، ١٥٨٢ ، ١٥٨٣ ، ١٥٨٤ ، ١٥٨٥ ، ١٥٨٦ ، ١٥٨٧ ، ١٥٨٨ ، ١٥٨٩ ، ١٥٩٠ ، ١٥٩١ ، ١٥٩٢ ، ١٥٩٣ ، ١٥٩٤ ، ١٥٩٥ ، ١٥٩٦ ، ١٥٩٧ ، ١٥٩٨ ،

الإلهي (*Connaissance Adéquate*) ولما كانت المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة كانت معرفة الله حدسية مفاقة ، لأنها معرفة كاملة (على نحو ما نشتق من وجود النور بمجرد إدراكنا له) ، كما يقول اسبنوزا^(١) . وهذه المعرفة الكاملة التامة المطمئة واضحة ، بينما المعرفة الجزئية الإنسانية فيما بينها وبين الناس والأشياء ليست واضحة ، بل تتميز بالغموض لا الوضوح والتعقيد لا البساطة . . .

وما وصل إليه الغزالي في تمييز درجات السعادة تبعاً لمصادر المعرفة ونوع محبتها وصل إليه « اسبنوزا » حين انتهى إلى أن (كل مانع عنه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة « المعرفة الحدسية » يحدث في أنفسنا لذّة أعظم مما نشعر به من اللذّة العقلية واللذّة الحسية^(٢)) . وعلى هذا فإن حب الله حباً عقلياً ذوقياً إنما ينشأ عن هذه المعرفة الحاصلة بطريق المعرفة الحدسية الكلية ، (لأن اللذّة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا في رأيه هو حينئذ لا من حيث تصورنا له حاضراً بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي) . وهذا هو ما يسميه « إسبنوزا » (بالحب العقلي لله)^(٣) .

ولما كانت غاية الغزالي من فلسفته للمعرفة عامة هي الحرص التام على سلامة التوحيد ، فقد ارتبطت نظريته في المحبة والمعرفة بنظريته في التوحيد^(٤) . فالله وحده المعبود المنفرد (الذي لا يقبل للمعية بحال لأنها تستوجب المساواة في الرتبة ، وهذه المساواة نقصان في الكمال) ، (وإذا كان الكمال من كميّات الألوهية فإنه يصير من هذه الناحية موضوعات للمعجة عند الإنسان)^(٥) ، ولكن الغزالي الحصيف لا ينسى أن يعود فيؤكد أن من كمال المعرفة . . (الاعتراف بالمعجز عن معرفة الله^(٦)) . وهنا يصل بنا الغزالي إلى العمق النفساني في تحليله للمعجة ، فيقول إنها معاناة (والمحبة معاناة حتى تصل إلى الكمال ، لأنه لا بد أن تستغرق كل القلب)^(٧) . فإذا ذكرنا أن ابن القيم الساني « ت ٥٧٥ »

Goblet : Vocab. Philos. p. 24, (١)

Spinoza : Ethique V-proposition XXXII (٢) و (٣)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٠٣ ، ١١٨ .

(٤) و (٥) : الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ صفحات ٢٧١ ، ٢٨٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ، ١٥١٣ ، ١٥١٤ ، ١٥١٥ ، ١٥١٦ ، ١٥١٧ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ، ١٥٢١ ، ١٥٢٢ ، ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ ، ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ ، ١٥٢٧ ، ١٥٢٨ ، ١٥٢٩ ، ١٥٣٠ ، ١٥٣١ ، ١٥٣٢ ، ١٥٣٣ ، ١٥٣٤ ، ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ ، ١٥٣٩ ، ١٥٤٠ ، ١٥٤١ ، ١٥٤٢ ، ١٥٤٣ ، ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ ، ١٥٤٦ ، ١٥٤٧ ، ١٥٤٨ ، ١٥٤٩ ، ١٥٥٠ ، ١٥٥١ ، ١٥٥٢ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٤ ، ١٥٥٥ ، ١٥٥٦ ، ١٥٥٧ ، ١٥٥٨ ، ١٥٥٩ ، ١٥٦٠ ، ١٥٦١ ، ١٥٦٢ ، ١٥٦٣ ، ١٥٦٤ ، ١٥٦٥ ، ١٥٦٦ ، ١٥

قد مضى في ركب الغزالي السنى في نظراته المحبة والمعرفة وخاصة في الصلة^(١) بينها ، وأن ابن القيم السلفى في الوقت نفسه تلميذ ابن تيمية « ت ٥٧٢٨ » في تراثه الفكرى السلفى عامة والصوفى خاصة فإننا نضع بهذا أمام الباحثين مجالات جديدة للدراسة الصلة بين التصوف السنى والسلفى ومكان كل منهما بالنسبة الآخر ، وبالنسبة للمنهج الإسلامى .

ثالثاً : الغزالي الفيلسوف الأخلاقى ونظراته الفلسفية الأخلاقية :

أمران خطيران وقمانى بحوث الدارسين لدى التقوى الإسلامية ومعناها الصوفى الإسلامى ، ولدى فاسفة الأخلاق عند الغزالي ، وهما أمران سببا كثيراً من الشطط في البحث والبعد عن الصواب . أما الجانب الأول جانب التقوى القرآنية وصاتها بمفهوم التصوف الإسلامى فأوضح مثال فيها للبحوث الخاطئة مذكره الأستاذ « هانز هينرش شيدر » في بحث ضخم عن الشرق والتراث اليونانى ترجمه وحققه ونشره الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، لكنه لم يناقش هذه النقطة الخطيرة على الإطلاق . يقول هانز شيدر^(٢) : « إن التقوى فى الجانب الإسلامى نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحى . ويؤكد (أن الجانب الباطنى من الإسلام أعنى تقواه نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحى ، وأن الصورة للتقوى الجديدة هى التصوف الإسلامى) . وإذا كان « هانز » يقصد التقوى بمعنى الرهينة المسيحية وتقاليدها فأراه صحيح ولكنه يعمم التقوى ، ثم لا يفهم أن التقوى الإسلامية بمفهوم القرآن والحديث والتصوف الإسلامى الصحيح بعيدة عن تقاليد الرهينة ومضمونها ، لأن الرهبانية ضد روح الإسلام وقد أنكرها القرآن والحديث ومن اقتدى بهذا النموذج المسيحى من المتصوفة فى الإسلام ، فهو بعيد حقاً عن التصوف فى مفهومه الإسلامى كما سنرى مع مثله الأكبر الغزالي .

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج ٣ ، ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) هانز هينرش شيدر : الشرق والتراث اليونانى بحث فى كتاب (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية مترجمات عن كبار الباحثين قدامها وعلنى عليها الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٠٠ ، ١٠١ ..

أما الجانب الثانى حول الأخلاق عند الفزائى فحسبنا أنهم الفزائى من كثير من الباحثين^(١) بأنه فى فلسفته الأخلاقية دعا إلى الهروب من الحياة . والواقع كما رأينا ، ونرى أن الفزائى كان أول مفكر إسلامى دَوَّنَ وَقَلَّسَ علم الأخلاق على أساسه الإسلامى ، ولا محجة مطلقاً أنه انتحل النموذج المسيحى كغيره ، لأن المضمون المسيحى أخربى لا يرتبط بالأرض ، وهو متفق مع بيئته وزمانه . ونحن لا ننكر دخوله فى التصرف الإسلامى ولكن فى الصورة السلبية التراجعية لا «الصورة الإيجابية» . الواقع أن فلسفة الأخلاق كما ألهمت من ديننا ، وكما فلسفها الفزائى : لها أبعاد ثلاثة : (١) البعد النفسى الذى يعنى الفرد مع نفسه ، ومشاعره مع ربه ، وهو صلاته ونسكه . (٢) البعد الاجتماعى وهو يعنى مجتمعه ، وبيئته ، وحكومته ، ومعاملاته مع الناس . (٣) البعد الميتافيزيقى وهو يعنى عقيدته ، ومبادئه ومثله . ثم هى أولاً وأخيراً ليست تابعة للنظرة اليونانية فى مضامينها القديمة أو الحديثة ، وليست قائمة على الفضائل الفردية ، بل هى مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفردية والاجتماعية المتمسكة من سماء وأرض العقائد والعبادات والمعاملات ، كما فلسفها الفزائى بمنهج دينه فى مزرعة الآخرة كما يقول فى مصطلحه الدقيق^(٢) .

إن الفزائى كان أول من ربط بين الشرع والعقل ربطاً فلسفياً منهجياً دقيقاً . ومافعله الفزائى فى القرن الثانى عشر الميلادى «ت ١١١١ هـ» فى تربية العقل وتأديبه بالشرع هو ما فلسفه اسبنوزا « ١٦٧٧ م » فى القرن السابع عشر فى فلسفته (لوسائل شفاء العقل وتطهيره ، لكى يحيد معرفة الأشياء) ، (وليسكن التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة)^(٣) .

(١) الدكتور زكى مبارك : الأخلاق عند الفزائى ص ١٥ ، ١٩٢٤ وهى نص رسالة الدكتورواه لركى مبارك (ت ١٩٥٢ م) وهى من أوضح الأشلة على ذلك
(٢) صلاح الدين السلبوقى . مقدمة فى علم الأخلاق ٤ ، ١٠ .
(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٥ ومابعدها ، ١٩٥٧ .

لاشك أن تساؤل الفزالي في فلسفته الأخلاقية عن مكان العقل والشرع ، والصلة بينهما تعطيتنا أقوى دليل على إيجابية الفزالي . يقول الفزالي : (وإذا ذم العقل فما الذي بدمه يحمده ؟ وكيف يذم العقل الذي يعرف به الشرع ؟ . إن العقل المنزه عن الخبث والذي لا تشوبه عاطفة مريية تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين أن الشرع يشبه الشمس التي يذمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً^(١)) . وتطبيقاً للمنهج الإسلامي العلوي الذي صحح نظرية الإبصار في خطتها الملائني قرئنا عديدة يؤكد الفزالي أن العين (العقل) لا ترى الأشياء إلا في ضوء الشمس (الشرع) بشعاع من الأشياء ذاتها — هذا الشعاع يتألف على تفهيم الشيء ذاته بنور من الشرع والعقل (الشمس والعين) . ولقد مجد الفزالي العقل في معرفته الفائقة ، حتى أوصله في حاسته البتوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة التي (تصبح عند العقل ظاهرة^(٢)) . فإذا رجعنا مع الفزالي منذ صباه تذكرنا في منهجه العلوي أنه كان منذ البداية ينفر بفطرته من التقليد ، ولهذا طرح وأسقط كل ما في عقله من الآراء السابقة ، ولكنه بعد أن وصل إلى منهجه اليقيني كان يقلد الشرع فيما عجز العقل عن تفهيمه . استدلالاته المضطربة مع الخائفين المختلفين في أنفسهم وفيهم ، والتقليد هنا ليس تقليداً ولكنه تسليم عقلي . وقد اعتمد الفزالي في هذا التسليم العقلي على موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم (القسطاس المستقيم) .

يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم^(٣) : (لقد تعلم (الفزالي) هذه الموازين ووزن بها جميع المعارف الإلهية ، بل أحوال الماد ، وعذاب القبر ، وعذاب أهل الفجور ، وثواب أهل الطاعة ، فوجد أنها موافقة لما في القرآن ، ولما في الأخبار ، وتيقن صدق رسول صلى الله عليه وسلم لأنه التزم في هذا التصديق الحازم دستوره) — هذا الدستور

(١) و (٢) الفزالي : ميزان العمل ص ٣٠ ، ٣٢ وانظر أيضاً معارج القدس ص ٥٩ ، ٦١ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : مؤتمر دمشق ١٦٨ ، ١٧١ وانظر الإحياء الفزالي أيضاً ج ٣ ، ٣١٢ .

الذي أوجب على الفزالي : أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال — ذلك الرأي الذي كان يسكره عن الإمام على رضى الله عنه في قوله (لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله) .

هذه الموازين التي استخدمها الفزالي وفصل فيها البحث الدكتور محمود قاسم لم تكن قاصرة لدى الفزالي على معرفة الأمور الدينية بل الدينية أيضاً من حساب وهندسة وطبيعة ، [فإن كل علم حقيقى غير وضعى ، فأنى أميز حقه عن باطله بهذه الموارد . كيف لا وهو القسطاس المستقيم ، والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط^(١)) . (ولا شك أن المراد بالميزان عند الفزالي ليس هو الرأى أو القياس الذى يستعمله المتكلمون وبعض أصحاب المذاهب الفقهية ، لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين في نظر الفزالي ، وهو شر من عدو عاقل فهو أقرب ما يكون ميزانا للشيطان) ، (وهو الاستدلال الذى استخدمه المعتزلة لكي يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصالح لعباده ، وكان السبب في استعصانهم لهذا الرأى أنهم ظفوه سبيلا إلى تقرير العدل الإلهي^(٢)) .

هنا يصل بنا الفزالي إلى نقطتين خطرتين في فلسفته الأخلاقية العقائدية حين يدحض نظرية المعتزلة في قولهم بالأصلح ، ويصل إلى صلب فلسفته ورأيه في الحسن والقبح ، وأنه لا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع بعقل . .

يقول الفزالي وهو يناقش المعتزلة (لو أنهم استخدموا ميزانا عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم هذا ، إذ كان ينبغي لهم أن يقولوا حسب منهجهم : لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب) ، (والا لحق للكفار في أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين أما علمت أنا إذا باعنا

(١) الفزالي المصدر السابق في ميزان العدل وسارج القدس . (الآيات رقم ٢٥ من سورة الحديد ٧٥)

(٢) الدكتور محمود قاسم المصدر السابق .

كفرنا؟ فهلا أمتنّا في الصبا، فإننا راضون بمشر درجات الصبيان ، فنندثذ لا يبق
للمعتزلى جواب يحيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله
سبعانه . . . (١)

وهنا يصل النزالى إلى فلسفته في معرفة الخير والشر فلا يحمل العقل وحده المقياس
في معرفة الحسن والقيبح من الأعمال ، ولكنه لا يهمل تمام الإعمال كأهل السنة الحرفيين
أو كالفلسفة المتوقفين عند ظواهر النصوص ، بل يرى الرجوع في هذه الناحية للعقل أو
الشرع معا (فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكافة جاهل ، والمكتفى بمجرد
العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) (والعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يفتى
أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس) (والعقل يعلم كليات الأمور
كحسن الصدق والعدل والعفة) (والعقل كالبصر والشرع كالشماع . ولن يفتى البصر
مالم يكن شماع من خارج ، ولن يفتى الشماع مالم يكن البصر أيضاً ، فالعقل كاستخراج
والشرع كالزيت الذى يمد ، فالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج
لم يفتى الزيت) (فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل) (٢) .

والنزالى الفيلسوف العالم لا يترك تقريره للشرع كعقل من خارج ، وللعقل كشرع
من داخل — لا يترك هذا للتقرير بمد تحليله دون سند من ينبوع المعرفة الخالد القرآن
والشرع عقل من خارج لأن الله ملب العقل عن الكافر في قوله « هم بكم عى فهم
لا يعقلون » (٣) ، والعقل شرع من داخل لأن الله قال في صفة العقل (فطرة الله التى فطر
الناس عليها لا تبدل نخلق الله ذلك الدين القيم) (٤) فسمى العقل ديناً ، ولما كان الشرع
والعقل متحدين قال : (نور على نور) (٥) .

(١) ، (٢) انترالى ج ١ ، ٧٤ ، واطار المارج ، وميزان العدل المصدر السابق .

(٣) آية ١٧١ من سورة البقرة ٢ .

(٤) آية ٣٠ من سورة الروم ٣٠ ،

(٥) آية ٣٥ من سورة نور ٧٤ .

من هذه النقطة الأخيرة نجد أن ما ذكره الدكتور زكي مبارك^(١) في كتابه ورسالته عن الفزالي ، حين قال : (الفزالي أشعري يدين بما يدين به أهل السنة فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع ولا ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع . والواقع أن الأشاعرة يخشون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكون إلا بالشرع فالزنا عندهم قبيح لا لضرره كما يحكم العقل ، بل لأن الشرع حكم بقبحه وعلى ذلك فلو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسناً) . ولو فهم الدكتور زكي مبارك رحمه الله معنى تأكيد الفزالي أن الشرع (عقل من خارج والعقل شرع من داخل) ، وأن العقل كالأس والشرع كالبناء . . .) — لما وقع في هذا القياس المضطرب . ولكن هذا الموضوع يحتاج منا إلى تفصيل ؛ فقد أخذ زكي مبارك الفزالي وشن هجومًا عنيفًا عليه لقوله^(٢) : (إن العمل ليس شرأ إلا لأنه ضار ، وليس خيرأ إلا لأنه نافع) فالكذب كما يقول الفزالي (ليس حراماً لمينه بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره) والواقع أن الفزالي بهذه النظرة الثابتة البراجمائية (وهي إحدى نظراته) على صواب . يقول الفزالي^(٣) : (فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً ، فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق ، وإن أسكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً) . (وللاإنسان أن يكذب إن سألته عن ماله ظالم فله أن ينكره ، أو سألته عن سر أخيه فله أن ينكره ، أو يأخذه سلطان فيسأله عن فاحشة ارتكبها بينه وبين الله فله أن ينكر ذلك ليحفظ دمه وماله وعرضه بلسانه وإن كان كاذباً) ولكن الفزالي لا يترك الحبل على الغارب ، فيبرر كل وسيلة لأية غاية (فالكذب مثلاً لا يبنيني أن بقترف كلما كانت له فائدة ، بل لا بد أن تكون فائدته أقوى من الصدق لأن الأصل فيه التحريم^(٤)) .

(١) الدكتور زكي مبارك : الأخلاق عند الفزالي ص ٩٣ وما يدهمنا وانظر الإحياء ج ٢ ،

١٣٩ - الدكتور زكي مبارك (ت ١٩٥٧) .

(٢) (٣٥٢) الفزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ٣٤١ ، وابدعنا وأيضاً ج ٣ ، ١٢٩ ، ١٤١ ،

وانظر الأربعين ١٨٠ ، ٢٢٦ .

فإذا عدنا إلى النظرة الثانية للحكم الأخلاقي غير النظرة الغائية البراجماتية وجدنا الباعث أو النية وهى موصولة بالنظرة الغائية ، ومترتبة بها تمام الارتباط ، هنا نجد الفيلسوف الأخلاقي فى أوضح صورة ، وأن الفزائى معنا ليبدأ بالحديث الشريف « إنما الأعمال بالنيات » ، ثم يقول ذاكر السبب فى أنه لا قيمة للعمل بدون نية ، والفزائى يصل فى فلسفته بين النية والإرادة ، فيعبر عن النية بالإرادة وعن الإرادة بالنية ، وإذا كانت النية هى التى تقوم بالعمل بالمعنى الإرادى فن الخير أن تكون قوية (لأنه كما تكون الرغبة فى عمل طيب أو الفرة من عمل خيى يكون جزاء العامل فيكثر أجره إن قوى حبه للخير وبغضه للشر^(١)) . إن الفزائى يؤكد أن الأعمال بالنيات (لأن الأعمال تابعة لا حكم لها فى نفسها ، وإنما الحكم للمتبع^(٢)) . إن الفزائى هنا أيضاً عالم نفسانى (فلا قيمة للصوم عنده إن أراد الصائم الانتفاع بالحمية ، ولا للمتعق إن أراد السيد أن يتخلص من مؤونة عبده ، ولا للحجج إن أراد المرء أن يصح مزاجه بالحركة والانتقال ، ولا للفزائى إن أحب الشخص أن يتعلم أسباب الحروب^(٣)) . والفزائى يصل من هذا ، ومن ربطه بين النية والإرادة وتفسيرهما بمعنى واحد مترادف إلى أخطر نقطة فى موقف الإنسان من الله ومن نفسه ، وهى المسئولية . فالنية أو الإرادة مترتبة بالمسئولية أو بمعنى أدق ، النية أو الإرادة شرط للمسئولية وشرط للجزاء . والفزائى هنا يقوم بتحليل نفسي دقيق حين يفسر الحركة النفسية فى إقبالنا نحو تنفيذ عمل ما خيراً كان أو شراً جيلاً كان أو قبيحاً ، أو فى رجوعنا عن عملية التنفيذ ، ويصل إلى رأيه فى الناقل والناسى فى أن الذى يعمل وهو ناسى لما أو ناقل لا يؤاخذ استناداً لقول الله : (لا تؤاخذنا إن لسنا بأوعى خطائنا^(٤)) . بمعنى غفلنا ، لأن القلب لا يتأثر بما يجرى فى الغفلة ، ويؤكد لنا رأيه المعائدى الأخلاقى فلا يقول بإرادة مطلقة ، ولا بمعجز مطلق : (فأنه خلق القدرة

(١) والفزائى : إحياء ٣ ، ٢٤٦ وما بعدها ، وانظر أيضاً له : فوائد اللآل ١٠٥ .

٢٤٨ ، والأربعين ٢٢٣ ، وميزان السل ٨٢ ، ٨٣ .

(٤) آية ٢٨٦ من سورة البقرة ٢ .

والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والاختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد ، وخلق الرب وأما الحركة فخلق الرب ، ووصف للعبد ، وكسب له . فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفة ، وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً) .

ثم يعود فيسأل تساؤلاً دقيقاً (وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرئ التفرقة بين الحركة المقدورة والعدة الضرورية ؟ وكيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يخلق عاماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وإعدادها ؟ . وإذا بطل العارفين لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التماق يعبر عنه بالاكْتِسَاب)^(١) . — والعجيب أن الدكتور زكي مبارك^(٢) هنا أقر رأى المعتزلة ورفض رأى الفزالي . فإذا عدنا إلى فاسفته للنية نجد أنه صاحب أيضاً بتمام الإخلاص ، ولهذا هاجم الفزالي غلاة الصوفية أصحاب الدعاوى والشهوات ظروجهم عن حد الأدب مع مقام الله . لاحظ ذلك ابن طفيل^(٣) حين قال : (إن بعضهم قال سبحانه ، أعظم شئى . وأنا الحق . . وأما الشيخ أبو حامد الفزالي رحمه الله فقد أدبته المعارف وحذقته العلوم) . وهو لهذا أيضاً هاجم القائلين بإسقاط التكليف على أساس دعوى الانفعال ، ودحض مزاعم مدعى التصوف عند وقوفهم بمجبههم وريائهم . وتمسكهم بشكليات ورسوم وهيئات . فهذا في نظر الفزالي تصوف (يزعم حضور القلب مع الله كما يزعم خلوص القصد له)^(٤) ، (ويقترّب من هذا خفض الصوت وإغارة العينين وذبول الشفتين ، ليستدل بذلك على أنه مواظب على الصوم ، وأن وقار الشرع هو الذى خفض صوته ، والجوع هو الذى أضعف قوته) (ومن الرّياء تشعيث الشعر) .

(١) الفزالي إحياء ج ٣ ، ٣٣ ، وج ١ ، ١٢٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الفزالي ١٠٤ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٥٠٤ ، ١٩٣٥ .

(٤) الفزالي : إحياء ج ٣ ، ١٦٠ ، وبابها .

وحق الشارب ، وإطراق الرأس في لمشي والهدوء في الحركة دون سبب ، وإبقاء أثر السجود على الوجه ، وغلظ الثياب وتشميرها إلى قريب من الساق ، وتقصير الأكم وتترك تنظيف الثوب والتطويل في الركوع والسجود^(١).

إن أنجاه الفزالي الصوفي وسيلة لفاية الكمال الخلقى على أساس (من تطهير القلب وتنقية النفس ، أى تجرد من العجب والرياء وتحقق للصدق والإخلاص ، والصادق لا يوجب بنفسه ، والمخلص لا يرائئ الناس^(٢)) ، وهنا يبدو جوهر فلسفة الفزالي الأخلاقية في مصطلحه الدقيق (استواء السر والعلن) ، الذى حل مشكلة علم النفس الحدوث في القرن العشرين. فجميع الأعمال لا تصح إلا (بنية وإرادة وعلم) . والصدق (هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن) (وبالصدق تتحقق جميع المقامات والأحوال والصدق الاستقامة^(٣)) . . من هنا نعرف ونعلم علم اليقين مع الفزالي أن (النصف قصد ونية واستقامة وصدق قبل أن يكون حركة وسكوناً^(٤)) (ولابد لعبد من النية في كل حركة وسكون) ، ولكن ليس شئ أصعب على المريد من حفظ النية والعمل بها وتحقيقها . فإن (النية والعمل بها تمام العبادة . فالتنية أحد جزأى العبادة ، سكنها خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب لينبئ إلى خير ، وينفر عن الشر ، فيضفر للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والمعرفة للذين هما سبب سعادته القصوى^(٥)) .

ويمضى بنا الفزالي فى عرضه التحليل فيقول : (فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب) (وليس المقصود من الزكاة إزالة ثلث بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال) . (وليس المقصود من التصحية لحومها ولاد ماؤها ، ولكن استعمار القلب للتقوى بتعظيم شئ الله تعالى^(٦)) .

(١) نغزالي إحياء ج ٣ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٢) ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ : الفزالي : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٧٤ أيضاً ج ١ / ٢ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ١٤٤ والأربعين ١٦٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ فوائد ثلاث ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ١٠٥ .

فإذا توقفنا قليلاً عند فلسفته للخشوع بمعنى حضور القلب عند الصلاة واشتراطه الخشوع أو حضور القلب أساساً لصحة الصلاة خلافاً لإجماع الفقهاء . رأينا جديداً من المعرفة اليقينية في علم الفقه الصوفي لدى الغزالي — علم الفقه الذي أسماه بعلم الآخرة وعلم القلوب وعلم اليقين كما سمي أصحابه علماء الآخرة^(١) .

إن الغزالي قد بين لنا هنا أن من قلبه واقتدى دون إحساس أو إدراك أو تعمق يلتبس علم الآخرة وفقه الآخرة في العبادات والمعاملات لم (يزرع للآخرة شيئاً) والغزالي هذا لا يطمئن الفقهاء كما طمئنه ، فهو يقول^(٢) في دقة : (إنهم لا يتصرفون في الباطن ولا في طريق الآخرة ، بل يبتنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ؛ فأما ما يدفع في الآخرة ، فليس هذا من حدود الفقه) وما ذكرناه ليس طعنًا فيهم ، بل هو طعن فبين أظهر الاقتداء بهم منتحلاً مذهبهم ، وهو يخالف لهم في الواقع !!! . ولا ينسى — الغزالي — أصحاب الدعاوى المتطرفة من الصوفية حين ناقش أصحاب الدعاوى المتجمدة على السطوح والشكليات من الفقهاء ؛ فإن الغزالي كما أبطل الصلاة البعيدة عن الخشوع أو حضور القلب — أبطل أيضاً دعوى ذكر الله في الغيبوبة والسكر ، والله يقول : (أقم الصلاة^(٣) لذكري) . (والذكر صحو ، لا إغفاء أو طريق للغياب عن الله^(٤)) . ويمود الغزالي فيتساءل في إنكار دقيق لمن أسقطوا التكاليف بدعوى الاتصال في السكر والغيبوبة (وإذا كان ذلك مع الغافل في الصلاة ، فكيف يكون مع التارك لها ، بل كيف يصل من ترك العبادة بحجة أنها للعوام ؟) (إن حضور القلب هو روح العبادة وإن أقل ما يبقى به رفق الروح هو هذا الحضور)^(٥) . ولا شك أن في تبشير الغزالي بروق الروح ما يؤكد روعة دقته الفلسفية . وصلنا إلى فلسفة الغزالي في النية والغاية

(١) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦١ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ / ج ١ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

(٤) (٥) الغزالي : إحياء ج ١ ، ٣٩٣ ، وأيضاً ج ١ ، ٧٤ ، ١٤٤ وأيضاً ميزان العمل ٣٠ ، ٣٢ .

وربطه بينهما كأساس لتحكم على العمل والفعل ، فإذا أضفنا أنه في فلسفته الأخلاقية لا ييؤب الرذائل ، ولا يقيم لها حدوداً وموازن أدر كنا أدرين خطيرين : الأول هو سبقه وسموه عن الفلسفة الحديثة في قياسها للذات وعواقبها ونفائنها وعدم نقاشها ، كما فعل بنتام^(١) في تقسيمه لأنواعها وتقييمه لها . الثاني : مرونة نظريته وسعة أفقه وعدم تبعيته للفلسفة الأخلاقية اليونانية وغيرها ، مما يثبت أصالة مذهبه النابع من دينه ، وما يثبت أولاً وأخيراً اتساقه مع منهجه عامة ومنهجه خاصة في ربط النية بالغاية للحكم على الفعل الأخلاقي . إن أمثلة ذلك فيما ذكرناه واضحة وخاصة في عدم تبويبه للرذائل التي يؤكد في فلسفته أنها كثيرًا من الفضائل ما يكون رذائل إذا كانت بواعثها أو أهدافها مما يرتبط بالرياء أو عدم الاستواء بين السر والعلن وهو أشنع الرذائل^(٢) : ورُبَّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل : إما لفقْد مال أو لمانع ، وربما يكون خافه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة^(٣) . ويتضح من وراء هذا أيضاً أن معيار الحسن والقبح في خالق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، بدليل قول الفزالي : (إن الخلق هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى روية أو فسر ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة الحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأخلاق القبيحة سميت تلك الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً) ، (وليس الخلق هو القدرة لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمسك واحدة ، وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجمل والقبح على وجه واحد . وإنما الخلق هو الهيئة التي بها تستمد النفس لأن يصدر منها الإمساك والبذل ، فالخلق عبارة

(١) بنتام (أرميا بنتام م ١٨٣٢ م) (Bentham iearmias) أحد الفلاسفة المقيمين وصاحب مقاييس الذات في قضاها وعدم قضاها وعواقبها انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ .
(٢) انظر إلى إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ وانظر الأربعين ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، إحياء ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٣ ، ٤٨ ، ٥٦ وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

عن هيئة النفس وصورتها^(١) . من هنا تتبين فلسفة الإرادة أو النية وفلسفة العلم المتحقق في العمل خيراً وشرّاً ، كما تتبين فلسفة الحرية المرتبطة بالمعرفة (كما سبق أن فصلنا فيه) ، و المرتبطة بصحة التوحيد أولاً وأخيراً . فالأعمال الإنسانية لا تصح ولا يلتزم بها صاحبها غير النامى أو النافل إلا إذا قامت على الحرية (ومن قهر شهوته فهو الحر على التحقيق^(٢)) كما نص مصطلح الفزالي الذى يصل بالتوحيد إلى غايته من الذكاء والصفاء ، فارتكاب الخطايا عبودية وقهر الشهوات تحرر (ولكن في الشهوات فوائد والمطلوب ردها إلى الاعتدال) كما يقول الفزالي الذى لا يتناقض كما تتوهم النظرات السطحية .

ويصل بنا الفزالي من فلسفته الأخلاقية للنية والغاية وفلسفته للإرادة — والحرية إلى الغاية الأخيرة وهى صدق التوحيد وسلامته ، فإن التوحيد الصحيح كما يقول الفزالي^(٣) : (ليس مجرد شهادة باللسان ، ومن ظن أن مجرد الإيمان — يكفيه ، فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم : (من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة) ، فإن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً ، وأقل درجاته ألا يتخذ إلهاً هواه ، ومن ظن أن — مادة الآخرة تنال — مجرد قوله لا إله إلا الله ، دون تحقيقه بالمعاملة . كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله طرحت السكر فيه دون أن يطرحه) . وكم فى فلسفة الفزالي من دقة علمية .

وننتقل مع الفزالي الفيلسوف الأخلاقى في منهجه التربوى فنجد أن الفزالي المؤمن بالفطرة لا ينسى قيمة التربية التلقينية والاستمداد الشخصى الذى يصل بين الفطرة والتربية . والفزالي^(٤) يؤكد أن فى الفطرة خيراً يمكن أن يحتفى فى زحام الليول الشهوانية النفسية (فإن ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خلو عن الطابع يضاهى الميل

(٢٥٩) الفزالي إحياء ج ١ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، وانظر الأربيعين ١٨٠ وما بعدها ٢٢٦ ، الإحياء

ج ٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، إحياء أيضاً ج ٥٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، وانظر ميزان العمل ٣٤ ، ٦١ ، ١٤٠ .

(٣) الفزالي . إحياء ج ٤ ، ٢٨٦ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، وانظر زكى مبارك الأخلاق عند الفزالي ١٢٢ .

(٤) إحياء ج ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر للميزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ص ١١٧ .

إلى أكل الطين ، فقد تغلب على بعض الناس ذلك بالعادة . فأما ميله إلى الحكمة ، وحب الله ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب ، فإنه مقتضى طبع القلب لأنه أمر باني ، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب في ذاته وعارض عن طبعه . (والنزالي المربي يرى إمكان تغيير الخلق ، ولكن ليس بمعنى نحو النزوع الغضبي أو الجنسي مثلا) فإن الذوات ليست بتفاح ولا نخل ، ولكنها قابلة بالقوة لأن تصير نخلا بالتربية ، وغير قابلة لأن تصير تفاحا ، وإنما تصير نخلا إذا تعلق بها اختيار الأذى في تربيتها^(١) . معنى هذا لدى النزالي أنه لا يؤمن بحمو النزوع ، وإن كان يؤمن بتحويله أو بتطوره ، أو بالتسامي . كما يقول علم النفس الحديث . وهو لذلك يقول في وضوح : (فلذلك لو أردنا أن نقلع بالسكينة الغضب والشهوة من قوسنا ونحن في هذا العالم مجزنا عنه ، ولكن لو أردنا قهرهما وإسلاهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه)^(٢) .

ويحدد النزالي لنا مهمة المربي في حالة المرض والصحة على السواء من جانب المريد أو التلميذ أو طالب المعرفة ، ومهمته جد خطيرة في كلتا الحالتين في واجب العلاج ثم الوقاية والحماية من قبل ومن بعد . (وكما أن البدن إن كان جميعاً فشأن الطبيب تمهيد القانون لحفظ الصحة ، وإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة — كذلك النفس إن كانت زكية فينبغي الحرص على صفاتها وطهارتها واكتساب زيادة صفاتها ، وإن كانت عديمة الصفاء كان السعى لجلب ذلك)^(٣) .

وقد أتهم زكي مبارك^(٤) النزالي بعدم إيمانه بالناحية الاجتماعية في التربية كوسيلة لنفاة السعادة الكبرى ، وذكر زكي مبارك قول النزالي الذي اعتمد عليه في اتهامه وهو أن السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقية وما عداها من التعدادات فهي مجازات ، (وإن سميت سعادة مجازاً أو غلطاً)^(٥) . ولم يلتفت زكي مبارك إلى نقطتين هامتين

(١ و ٢) (٣ و ٤) لحياء ٣ ، ٦٣ — ٧٤ ، وانظر الليزان ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ من ١١٧ .

(٤) زكي مبارك : الأخلاق بين النزالي ١٢٥ وما بعدها .

(٥) النزالي الليزان ١١٧ .

أولاً : تعريف الفزالي للسعادة في الدنيا بأنها مجازية بالنسبة للسعادة الأخروية . الثانية : توجيهه العلمى لوظيفة الربى بأن مهمته هو الكشف عن القدرات وتلقينها التلقين السليم فى توجيهها الصحيح والكشف . عما كمن فى الاستعدادات والفطرات (وما كمن يحتاج إلى إظهار بالتلقين السليم عن الشرع الحكيم^(١)) ، (واعلم أن للإنسان فى علمه أربعة أحوال كماله فى اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حال استفادة فيكون مكتسباً ، وحال ادخار لما اكتسبه فيكون به غنياً عن السؤال ، وحاول إيفاق على نفسه فيكون منتفعاً ، وحال بذل لغيره فيكون به سخيّاً متفضلاً وهو أشرف أحواله ؛ فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب ، وحال تحصيل يفتى عن السؤال ، وحال استبصار وهو التفكير فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال . فمن علم وعمل براً علم فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت السماوات ؛ فإنه كالشمس تضى لغيرها وهى مضئئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب . والذى يعلم ولا يعمل كالدفتر الذى يقيد غيره وهو خال عن العلم^(٢) .) . أوليس فى هذا رد على ما توهمه زكى مبارك من أن الفزالي بعيد عن الناحية الاجتماعية فى التربية ، وأنه لا يؤمن إلا بالعلم الذى الذى يتوهم أى جاهل أنه سيحصل عليه دون تصفية وجلاء للنفس واكتساب وتحصيل واستبصار وتبصير كما يقول الفزالي ؟ ثم أوليس فى تحديده مهمة المربين بأنهم (حفظة كحفاظ الرابطات والتفوق^(٣)) دعوة اجتماعية لدراسة المهمة تضع الفزالي الربى فى مكانه من الحياة كصالح اجتماعى أخلاقى كبير . . ؟ إن أخطر ما يجرى عليه الفزالي فى فلسفته عامة هو الصدق أو استواء السر والعلن . ومن هنا يجرى الفزالي على التفرقة بين مصطلح علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، والحد الفاصل هو التفاف أو عدم العمل بالعلم ، أو عدم الاستواء أو عدم الصدق والإخلاص . يقول الفزالي^(٤) : (فن المهمات العظيمة

(٢٥١) الفزالي : إحياء ، ١ ، ج ١ ، ٨٧ .

(٣) الفزالي إحياء ، ١ ، ج ١ ، ٥٢ وما بعدها .

(٤) الفزالي إحياء ، ١ ، ج ١ ، ٥٨ وما بعدها .

معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة ، ونعنى بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة فقد قال صلى الله عليه وسلم : (لا يكون المرء عالماً حتى يكون بعلمه عاملاً) . وقال : (من ازداد علماً ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً) . وقال : (إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه) ، وإنما يضاعف عذاب العالم في معصيته لأنه عصى عن علم . ولذلك قال الله عز وجل : « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار » ^(١) لأنهم جحدوا بعد العلم . . . ، وأنسكروا بعد المعرفة . . . « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » ^(٢) ، (وائل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانساخ منها فاتبعه الشيطان ^(٣) . . . فكان من الفاوين ..) (وقد وصف الله علماء السوء بأكل الدنيا بالعالم ، ووصف علماء الآخرة بالخشوع والزهد ، فقال عز وجل في علماء الدنيا : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبَيَّنَّه للناس ولا تسكتونه ، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً ^(٤)) . وقال تعالى في علماء الآخرة : (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم ^(٥)) . ويقول الفزالي أخيراً عن علم اليقين أنه علم الآخرة عن علماء الآخرة (وهو العلم الذي يستفاد بكثرة من العمل والمواظبة على المجاهدة . . . واليقين هو الإيمان كله ، كما جاء في الحديث الشريف : (فلا بد من تعلم علم اليقين أغنى أوائله ، ثم يفتح للقلب طريقه . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : تعلموا اليقين ، ومعناه جالسوا الموقنين واستدوا منهم علم اليقين ، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم ، وقليل من اليقين خير من كثير من اقلعل ^(٦) . . .) .

(١) آية ١٤٥ من سورة النساء .

(٢) ٨٩ من البقرة .

(٣) آية ١٧٥ من سورة الأعراف .

(٤) آية ١٨٧ من سورة آل عمران ، ٣ .

(٥) آية ١٩٩ من سورة آل عمران (٣) .

(٦) الفزالي ج ١ ، ٢٢ وما بعدهما . والفزالي ج ٤ ، ٦٧ ، ٧٠ .

إن الباب فاسقة الفزالي هي انصدف في كل شيء وكل حال وكل مقام: صدق القول، صدق النية، صدق الإرادة، صدق العزم، صدق الوفاء بالعزم، صدق الأعمال، صدق الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والمحبة، لأن أمثال هذه المقامات « كما يقول الفزالي » (مبادئ) يطلق انامورها بالإسم، ثم لها حقائق، والصادق من قال هذه الحقائق). والفزالي^(١) حين يفلسف الصبر يصله بالصدق (فالمراد بالصبر العمل بمقتضى اليقين. إذ اليقين يعرفه أن للمصيبة ضارة والطاعة نافعة، ولا يمكن ترك المصيبة والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر، وهو استعمال باعث الدين في قهر باعث الهوى على صدق من النية والإرادة والعمل...) ولا شك أن الفزالي هنا يسبق ما أكد به بواراك^(٢) في فلسفته للأحوال الصابر حين قال إن له ثلاثة أحوال : —

الأول : أن يقهر داعي الهوى فلا تبقى له قوة المنازعة، وذلك بدوام واتصال الصبر وصدقه . والثاني : أن تغلب دواعي الهوى وتسقط منازعة بواعث الدين وهو أسوأ حال — الثالث : أن تظل الحرب سجالات بين الهدى والضلال) .

فإذا تحدث الفزالي عن الإخلاص يربطه بالصدق كجوهر له أو كروح له، فما صدقت عبادة غير مخالصة أو خالصة لله . والله يقول : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ)^(٣) . ويعود الفزالي فيحلل بمنهجه النفسي الدقيق معنى الإخلاص في عالمنا الكبير حيث يؤكد لنا أنه^(٤) (قلما يخلو فعل الإنسان أي إنسان عبادة أو معاملة عن حظوظ عاجلة أو أغراض عاجلة ، أما العمل الخالص فهو الذي لا يباغث عليه إلا القرب من الله) . ومقياس الإخلاص الصادق عنده أن يشعر المرء بارتياح حين يجد غيره يعمل عملا كان يريد أن يقوم به وأشد الخلق تعرضاً لهذه الفتنة هم العلماء...)

(١) للصدر السابق لإحياء ٤ ، ١٧ ، ٧٠ .

(٢) إميل بواراك : Cours Elementaires de philosophie p. 343

(٣) آية • سورة البقرة (٩٨) .

(٤) الفزالي : إحياء ٤ ، ٣٠٠ ، ٣٧٥ .

وهنا يشدنا النزالي من تحليله الفلسفي لنتائج عدم الإخلاص ، ومن تحليله للمقياس التصادق للإخلاص بفلسفته لمعنى الجسد

والنزالي^(١) في هذا المجال يفلسف ما بذره المحاسبي^(٢) في تحليل نفسى دقيق كما ذكرنا في بدايات الطريق السنى . وهو يبدأ بنا من أول طريق الحسد ، فيرينا خطورته في أولى نتائجه حين قتل قابيل أخاه هابيل ، وحين ألقى أبناء يعقوب آخاهم يوسف في غيابة الحب . هكذا يدخل بنا النزالي قبل أن يعضى في تحليله الدقيق فيقول : إن الحسد يطوى في ثنائه نوعاً من الخوف للكظوم الذى يؤدى إلى مسلكين (أحدهما الحسرة الدائمة والآلام النفسية التى تسيطر على الحاسد ، والآخر وهو وليد الأول : الضعف عن النشاط والعمل)^(٣) .

والحسد فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذى يتطلع إليه ، فإن هو انجده نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ما ينتمى به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعو للحسد . ولكن الناجح في رأى النزالي أن الشخص يطيل النظر إلى تلك الفجوة ، فيخيل إليه أن من المستحيل عبورها فيلحقه اليأس ويصحب يأسه تبرم واتصال حقد يزيده أبعاداً أو أعمقاً ، وعجزاً عن العمل وانتلاقاً تاماً لكل منافذ الأمل^(٤) . وقد ترك لنا النزالي في تحليله لموضوعه نحو أربعين صحيفة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطاً نفسياً وخلقياً ، وهى الغضب والحقد والحسد ، هذا الربط يعد سبباً أصيلاً لم النفس للمعاصر

يقول النزالي^(٥) : (اعلم أن الغضب إذ ازم كظلمه لمعجز عن الشفق فى الحال رجح

(١) النزالي إحياء ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٢) المحاسبي الرماية ٤٢٨ .

(٣) المصدر السابق للنزالي إحياء ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

(٤) ، (٥) المصدر السابق للنزالي إحياء ٣ ، ١٦٠ ، ١٩٥ ، ١٩٥٧ م .

إلى الباطن ، واحتقن فيه فصار حقدا . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استتقاله والبغضة له ،
والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى ، وقد قال صلى الله عليه وسلم (المؤمن ليس بمحقد)
فالحقد ثمرة الغضب ، والحقد بثمر ثمانية أمور . الأول : الحسد وهو أن يحملك الحقد على
أن تمنى زوال النعمة عن إنسان فتزعم بنعمة إن أصابها ، وتسمر بمصيبة إن نزلت به .
الثاني : أن تزيد على إضرار الحسد في الباطن فتشمت بما أصابه من البلاء . والثالث أن
تهجره ، وتصارمه ، وتنقطع عنه وإن طلبك وأقبل عليك : الرابع : أن تعرض عنه
استصغاراً له . الخامس : أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك
ستر وغيره . السادس : أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع : أن تؤذيه
بالضرب أو ما يؤلم بدنه . الثامن : أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أورد
مظلة . . .) . وينتقل بنا الغزالي من تحليله إلى أن الحسد من نتائج الحقد ، وأن الحقد
من نتائج الغضب فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ليصل بنا إلى التمييز بين
الحسد والغبطة ، ويوضح لنا حدود المناقصة حيث يقول الغزالي ^(١) : (واعلم أنه لا حسد
إلا على نعمة فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان إحداها أن تكره هذه
النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسداً ، فالحسد حدة كراهة النعمة وحب زوالها
عن النعم عليه . الحالة الثانية ألا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكن
تشهى لنفسك مثلها ، وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المناقصة وقد قال صلى الله
عليه وسلم : (إن المؤمن يغبط والمنافق يحسد) .

ويمود الغزالي فيستقنى النعمة التي تصيب الكافر أو الفاجر فلا يفكر كراهتها
أو محبتها لزوالها لأننا هنا (لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل من حيث هي آلة
فساد) ؛ لأن صاحبها (يستعين بها على تهيج الفتنة ، وإنساد ذات البين ، وإبذاء الخلق
فلا يضر كراهتك لها ومحبتك لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل
من حيث هي آلة فساد) .

فإذا تذكرنا أن الغزالي لا يبوب الرذائل كلّا ذكرنا ، وإنه لا يتوقف عند نظرية الوسط توقفا تاما فيقرر مثلا أن العدل أو الصدق ليس له طرفان زيادة ونقص بل ضد واحد ، وأنه أيضاً لا يشترط كسقاط أن أساس الفضيلة هو العلم بها بل ضرورة التيقن فيها^(١) — إذا ذكرنا هذا ذكرنا سبب توكيده لمعنى المقياس الخلقى عنده في أنه المرتبط بحكمة العقل والشرع معا . فقد تكون الفضيلة رذيلة . وقد يحمّد الكذب إن كان القصد مباحاً لا مسمياً وراء كل فائدة من ورائه . . .

ولقد اتهم الغزالي فيما اتهم بأنه يدعو إلى التواكل وعدم السعي في فلسفته الأخلاقية.. مثال ذلك ما ذكره الدكتور زكي^(٢) مبارك أيضاً من أنه دعا إلى ترك التداوى وترك الميل توكلًا في حقهم . والغزالي قد ناقش هذه الأمور حقاً وتوسع في الجدل فيها ، ولكن الذى اتهم الغزالي بهذا تسرع ولم يستكمل بحثه . بدليل أنه لم يقرأ قول الغزالي^(٣) (فأما دخول البرارى وترك الميل توكلًا في حقهم أو القعود عن الاهتمام بأمرهم توكلًا في حقهم فهذا حرام .) وقوله التفصلى التحلى : (إن وقود التوكل هو أخلاق الجدل . والتشهير والعمل ، وليست أخلاق الدعة والتراخي والقعود) . والغزالي حين يفسر الآية السكرية : (وعلى الله فاية توكل المتوكلون^(٤)) ، يقول في وضوح : (وقد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب وترك التداوى ، والاستسلام للهملكات وذلك خطأ لأن ذلك حرام في الشرع والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه فكيف ينال ذلك بمحظوره) ، (كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج على حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد

(١) الغزالي : ميزان العدل ٨٠ ، ٩٠ .

(٢) زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ٢٤٢ وما بعدها .

(٣) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠ .

(٤) آية ٥١ من التوبة (٩) .

في التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده^(١)، (إن رب الأرباب ومسبب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب ، والدنيا دار التمثل والاضطراب والتشمر والاكتساب . . . وليس التشمر في الدنيا مقصوراً على العباد دون المعاش ، بل للمعاش ذريعة إلى العباد ومعين عليه ، والدنيا مزرعة الآخرة ومدرجة إليها . . . وإن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلزم في طلب المعيشة منهج السداد ، ولن ينتهز من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة مالم يتأدب في طلبها بأداب الشريعة^(٢) . . .)

خلاصة الأمر في التوكل أنه مرتبط بالعمل أساساً ، ولكن حرص الغزالي على سلامة التوحيد في مضمونه هو الذي توهبه بعض الباحثين من أن الغزالي يدعو إلى عدم العمل مادام الرزق سيطلب الإنسان حتى لو لم يسم إليه . إن حقيقة التوكل عنده ترتبط بصدق الأخلاص الذي^(٣) معناه (أن يخلص قلبه لله فلا يبقى فيه شرك لغير الله) ، ومن هنا ربط الغزالي بين المحبة الخالصة والتوكل في فلسفته للتوحيد ، حتى يكون الله أولاً وأخيراً (محبوب قلبه ومعبود قلبه ومقصود قلبه^(٤)) (فإن معنى لا إله إلا الله أى لا معبود ولا محبوب سواه فكل محبوب فإنه معبود . فإن العبد هو المقيد والمعبود هو المقيد به ، وكل محب فهو مقيد بما يحبه ، ولذلك قال الله (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ؟)^(٥) . ولكن يجب ألا ننسى أن الغزالي لا يدعو إلى القضاء على الجسد أو على شهوات الجسد فهو كما ذكرنا يسمو بها ويتسامى بها ، بل يرى كما ذكرنا أن الخضوع للشهوات هو العبودية وأن قهرها هو الحرية ، في الوقت الذي يرى أن العبودية لله أسمى درجات الحرية ، لأنها أسمى درجات التوحيد الذي لا يشرك أحداً في مقام الله في الوقت الذي لا ينكر فيه مطلقاً حب الدنيا كمزرعة للآخرة (فإن لم يكن حب السعادة في الآخرة منافقاً لحب الله تعالى ، فحب السلامة والصحة ، والكفاية والكرامة في الدنيا . . . كيف

(١) الغزالي : إحياء ج ٢ ، ٦٢ ، ٦٦ ، الأربعين ٢٤٦ .

(٢) الغزالي ج ٤ من الإحياء ٢٣٨ ، ٢٨٥ ، ٢٦٨ ، ٢٤٦ .

(٤) الغزالي إحياء ج ٤ ، ٣٠٦ وما بعدها . . .

يكون مناقضاً لحب الله ؟! والدنيا والآخرة عبارة عن حالتين إحداهما أقرب من الأخرى ...
 وليس بمستعسر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض لك ترتبط به ، ولا يستحيل اجتماع
 الأغراض الدنيوية والآخروية ، فهو داخل في جملة الحب لله^(١) هنا يصل النزالي إلى
 الذروة في فلسفته الأخلاقية دون أن ينتقص أبضاً ذرة وإحدة من إيمانه وسلامته توحيده .
 ولاشك أن أقوى مصادر فلسفته الأخلاقية تظهر في حركته الإحيائية لدى كتابه إحياء
 علوم الدين ، الذي كتبه في منارة دمشق في فترة هجرته إليها من بغداد ، فقدم للإسلام حركة
 إحيائية جديدة دعا فيها إلى الدين الخالص حقيقة التوحيد وروحه توكيدا لقول الله
 (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ^(٢)) ، (فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ^(٣)) . فإذا كان قد أخذ على النزالي
 في الإحياء ما أورده من بعض الأحاديث التي لم تصح ، فالواقع أن النزالي أتى بهذه
 الأحاديث لجوازه في الترغيب والترهيب ، وهو لم يأت بها لإثبات حكم أو للاستدلال
 على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي إليه من أحكام
 وقواعد ، وهي على هذا الوضع كافية في الإثبات والاستدلال ، ثم يأتي بعد ذلك
 بالأحاديث ، وبأقوال الصحابة والتابعين وأخبار الصالحين ويسير هكذا على منهجيته
 في شواهد الإثبات والأخبار والآثار وشواهد العقل والشرع بما لا ينتقص ذرة واحدة
 من سلامة الإخلاص والصدق في التوحيد . وعلى هذا فنحن نستبعد هذه الأحاديث
 الضعيفة فإن كل المبادئ التي استندت إلى القرآن والعقل والشرع تحتفظ بقيمتها من
 ناحية الإثبات والاستدلال . على أنه قام العالم الحجة العراقي^(٤) (زين الدين أبو الفضل
 عبد الرحيم بن الحسين العراقي « ب ٨٠٦ هـ ») الذي قال فيه شيخه (أن ذهنه لا يقبل
 الخطأ) وقام بتخريج هذه الأحاديث في كتاب الإحياء (فأصبحت السنة واضحة
 وأصبح الطريق أباح) . ويقول الحافظ العراقي : (إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة

(١) النزالي : ميزان العمل ٦٦ ، ١٤٠ ، ١٤١ .

(٢) آية ٣ من سورة الزمر (٣٩) .

(٣) آية ١٤ من سورة غافر (٤٠) .

(٤) الدكتور عبد الحليم فود : مقال في مجلة تراث الإنسانية مجلد ٦ ص ٤٤٣ يونيو ١٩٦٣ .

الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام . لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم ينبهر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل بل مزج فيه على الظاهر والباطن في أحسن المواضع ، وسبك فيه نقاش اللفظ وضبطه وسلك فيه من المحط أو سطة مقتديا بقول على كرم الله وجهه : (خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع إليهم التالي ^(١)) . وعلى هذا فلاقية لما اعترض عليه المعترضون على كتاب الإحياء لاشكلا ولا موضوعاً . فإن أمثال هذه الاعتراضات لم يكن الغرض منها إلا الهجوم على الأشاعرة أهل السنة في شخص الغزالي العظيم الذي استطاع أن يحصن مذهب أهل السنة كما ذكرنا من المذهب التجريدي المتطرف الذي أخذ به أنصار المعتزلة وتابعيهم ، ومن مذهب التشبيه الذي أخذ به الجسمة من الشيعة الساف على اختلاف في مناهج التطرف ، مما أدى المنهج الإسلامي لدى الدوائر للفصل في أجواء التصوف والكلام والفلسفة والفقه أيضاً وجميعاً .

بقى لنا مع الغزالي أن نقف لدى إحدى مواقفه الفلسفية لتتعرف على أصالته في جد له الفلسفي ، ولاشك أن ما عرضناه معه في كثير من آرائه يكفي لتوكيد ذلك ، فشكل أنظاره تهدف إلى صيانة التوحيد ، لكن أقواها من ناحية الإصالة الفلسفية نظريته في العاية التي سبق بها الفلسفة الحديثة في أقوى نظراتها الفلسفية العلمية . فإذا أجفنا تحت أساس النظرية الغزالية نجد روح التوحيد ، وفلسفته لملم الآخرة التي يرى فيها (أن الأمور كلها من الله رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط وأن لا فاعل إلا الله ^(٢)) . فإذا سرنا في تحليل الغزالي نجد بوضوح أن التوحيد مرتبتان . مرتبة من يرى الموجودات ككرة ، ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار ، ثم مرتبة من يرى الوجود واحداً وهو ما يسميه الصوفية بالفناء في التوحيد إذ قد فنى الإنسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق جميعاً فلا يرى إلا الواجد . وقد أخذ الغزالي بالمنى الأول الذي هو توحيد في العلة

(١) المصدر السابق للحافظ العراقي (حافظ الوقت ١)

(٢) الغزالي ، إحياء ، ١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٤٧ .

أو في السبب . بحيث لا يصح بعد ذلك اليقين نسبه العلية إلى شيء آخر غير الله ، فهو الفاعل الأوحد ، وكل شيء سواء وسائط . أما في اللقائ الثاني وهو مقام الدوائر المنفصلة ، فلا مكان لتمييز علة فاعلة عن غيرها ، وبالتالي فلا مكان للبحث فيه على الإطلاق لدى الفزالي . الفزالي إذن يركز انتباهه (في توحيد المرتبة الأولى بمعنى أن لا فاعل إلا الله تعالى فيجعل ذلك مرادفاً العبارة المشهورة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله^(١)) ، لا بمعنى مذهب بن عربي الذي أحال لا إله إلا الله إلى (لا موجود إلا الله) .

فإذا تذكرنا منطقي الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو فنحن لا نجد ارتباطاً بين الألوهية والعلية الفاعلة . فأرسطو مثلاً يرى أن الله ليس فاعلاً للعالم ، وإنما هو غاية تجتذبه إليه ، وأفلاطون قبله يرى أن فكرة الخير ليست علة وجود المثل الأخرى ، وإنما هي كالشمس تضيء تلك المثل لرؤيتها عند المعرفة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية تنفي الصلة بين الألوهية والعلية الفاعلة ، فالفزالي في العصر الوسيط^(٢) ومالبرانش^(٣) في العصر الحديث (١٧١٥ م) يربطان ما بينهما (وكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية . وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده .) وإن أخطأ مالبرانش حين تجنّب على القديس أوغسطين^(٤) ، وقال بأنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي تمنحنا الوجود ، وعلى النور الذي يذير عقلاً ، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا ؛ فلما نوقش مالبرانش في هذا عاد يفسر رؤية الله بأبنا لا نرى الذات الإلهية في نفسها بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها . ولكن هذا التفسير لا طائل تحته ، ففحن لا تتمثل الله كما تتمثل شيئاً مادياً ندركه إدراكاً مباشراً ،

(١) الدكتور محمد ثابت القندي مؤتمّر دمشق ١٩٦١ ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) الدكتور ثابت القندي : مؤتمّر دمشق ١٠١ .

(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة (٩٥ ، ١٠٢) .

(٤) المصدر السابق ليوسف كرم .

بل نحكم بوجود علة أولى ، ولا تمثل الاكراهية ، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية -
المهم لدى الفزالي هنا أنه إذا كان التوحيد قد اقتضى وحدانية الفاعل ، وأوجب على
الموحد حال التوكل ، فإنه لا يؤذى حال التوكل عنده سوى الاعتقاد في فاعلية الطبيعة
والجمادات والاعتقاد في الحرية المطلقة للإنسان . وقد أكد الفزالي سلب العملية عن
الطبيعة ضماناً لسلاسة التوحيد الذى قرره علم الآخرة ، وأكد أنه لا حتمية لارتباط
الأسباب والمسببات^(١) ، فإذا أطلت مشكلة الجبر والاختيار حلها الفزالي على طريقة
الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) في أنها بين^(٢) بين كما يقول الصادق أو كما يقول
الفزالي : (لو انكشف لى النضاء لعرفت أن الإنسان فى عين الاختيار مجبور على
الاختيار ولكن أهل الحق طلبوا لهذا عبارة فسموه كسباً ، وهوليس منافضاً للجبر ولا
للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه^(٣)) ، وإن كانت عبارة الصادق ادق من عبارة
الفزالي ، وقد سار وراء الصادق فى منطقة الإمام الرازى^(٤) . ولكن هل وقفت نظرية
العالية لدى الفزالي عند هذا الحد ؟ كلا فلقد أثارت صراعاً وجدلاً عربياً أثاره ابن رشد
وغيره وكانت البطولة فيه للفزالي كما كان له الأثر الفعال لدى الفلسفة الحديثة عامة .

يقول أرنست رينان^(٥) مؤرخ ابن رشد والرشدية « أن هيوم ت ١٧٧٦ م »
(لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الفزالي) وهذا صحيح . فإن ماذكرة هيوم^(٦) فى الثلاث
الذى أورده يوسف كرم حول كرة البلياردو وقال فيه (أنا أرى كره البليارد وتتحرك
فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه ، وليس فى حركة الأولى ما يظهرنى على ضرورة
تحرك الثانية ، والحس الباطنى يدلنى على أن حركة الأعضاء فى تعقب أمر الإرادة ،

(١) الفزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) مخطوط توحيد الصدوق ورقة ٢٩ ، ٤٥ دار الكتب المصرية وانظر أيضاً الشيخ المفيد :

أوائل المائات ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) الفزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٢٥ .

(٤) تفسير نظر الدين الرازى مجلد ٥ ، ٣٥٥ .

(٥) رينان ابن رشد والرشدية باريس ١٨٦١ (p. 96) .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٦٥ ، ١٧٣ .

ولكنى لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أخرى كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً (وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال. أن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة، وإلا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم يفترضون المطلوب اعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة فى الشيء الذى يظهر للوجود أو فى العدم. وعلى هذا فبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ولا تناقض فى تصور بداية شيء دون رده إلى علة. أن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمناً فيه...) (إن آدم قبل الخطيئة مهما افترضنا تعاقبه من كمال، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدأ من ليونة الماء وشفافيته أنه يخفقه. يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المألوف فى العلة المفترضة، لأن المألوف يختلف بالكافية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها) (إن العلة شيء أكثر بمره تكرر شيء آخر...) (إن هذا الذى ذكره هيوم فى نهايات القرن الثامن عشر فلسفة الغزالي قبله بقرون طويلة وهو ما أخذه «كانط» عن هيوم فى قوله : (إن هيوم يقضى من سباني حين كشف لى أن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية^(١)) وهو ما قرره العلم الحديث على لسان راسل (فيما يخص العلوم الطبيعية أن «أ» تسبب «ب» إنما عميل إليه بحكم العادة والاقتران^(٢)).

لقد دخل الغزالي المناقشة أولاً مع الطبيعيين ، فذكر أن أهم ما يخالف به مسائل العلم الطبيعى وعلماء وفلاسفته هو : (حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين

(١) للمصدر السابق لبوسف كرم ١٦٥ ، ١٧٣ .

S. Körner : Kant 1954 p: 196—217

(٢)

وانظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٥٠ .

Bertrand Russell : History of

(٣) برتراند راسل

Western philosophy 1946 p. 669

تاريخ الفلسفة الغربية التى الانجليزية

Mysticism and Logic p. 133—124. 159—160.

وانظر أيضاً له

الأسباب والسببيات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في القدر (لديهم) ولا في الإمكان. إيجاد السبب دون السبب، ولا وجود للسبب دون السبب). ويرد الغزالي هذا الحكم داحضاً له. فيقول . . . (إن الاقتران بين ما يعتبر شيئاً في المادة سبباً وبين ما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض بحيث أن إثبات أحدهما أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه فلا يتعزم إذا وجد أحدهما أن يوجد الآخر ولا إذا انعدم أن ينعدم مثل الري والشرب والاحتراق وبقاء النار) . أما هذا الاقتران^(١) عند الغزالي فرده إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق (وفي قدورة أن يخلق شيئاً من غير أكل وموتاً من غير حرز الرقبة) وهو ينكر أن تكون النار علة فاعلة لاحتراق القطان لأنها جاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة أو بغير واسطة . ويرى الغزالي أن الفلاسفة ليس لهم من دليل إلا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار « وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على هذا الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبايع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة . ويصل إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينهما ؛ إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟) . لهذا اتفق محققو الفلاسفة على أن الأغراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، ولما كان الإحراق فعلاً لله يارادته عند ملاقاته القطان للنار ، فإنه يجوز في العقل عند الغزالي ألا يخاف الإحراق مع وجود الملاقاة أو العكس ويجوز عنده خرق المادة (بتفسير صفة السبب أو السبب ، فيحدث الله صفة في النار بقصر سخونتها على جسمها بحيث لا يتمداها ، أو يحدث في

الشيء صفة تدفع أثر النار) (فابطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه ، وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي ألا تنكر إمكانها^(١)) ، وإن كان النزالي (يوشك أن يعال بعض الظواهر تعليلاً طبيعياً) كما يقول دي بور^(٢) . فإذا اعترض معترض بأن مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزول ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تثق بمعارفنا ، وما هي حدود الحال ؟ فإن النزالي لا يعدم الجواب ، لأنه لم يقل شيئاً ، إلا بعد أن عرف كل ما يقال . وكل ما يجب أن يقال . يقول النزالي : (من المكشفات في مقدور الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس بفعله . أما الحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة . وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لإطراد العادة بخلافه^(٣)) .

لقد حرص النزالي على مبدئه في نفي حتمية الظواهر الطبيعية أيضاً ليفسر معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع مذهبه في العلية ، فالظواهر الطبيعية ليست ثابتة في قوانينها بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسببات بل هي ممكنة قابلة للتغير بقدرته الله التي ليست عاجزة مطلقاً أن تدبر المادة بما ليس معهوداً لنا منها ، فروح النبي من الصفاء بحث تطلع على المسكن من الغيب استناداً إلى قول الله سبحانه (عالم الغيب فلا يظهر على غيره أحداً إلا من ارتضى من رسول^(٤)) . وقد شرحها الرازي^(٥) (إلا رسولا ارتضاه لإظهاره على بعض غيوبه المتعلقة برسالاته) . ولما كان ذلك كذلك ، فإن وقوع المعجزة

(١) المصدر السابق التهاوت ٢٨٨ .

(٢) الدكتور عبد الحمادي أبو ريعة في ترجمته لكتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام حاشي

ص ٢١٦ .

(٣) النزالي : تهافت الفلاسفة ٢٧٧ ، ٢٩٦ .

(٤) آية ٢٦ ، ٢٧ من الجن وانظر التهاوت للنزالي ٢٦٨ ، ٢٧١ .

(٥) الفخر الرازي ٨ ، ٣٤٣ .

يمكن في هذه الحالة في زلزلة الأرض، أو نزول الأمطار أو الصواعق بقوة من روح الله في نفس النبي ذاته . أكثر من ذلك أن في مبادئ الاستعدادات غرائب لم نشهدها ولم نعرفها . ومن هنا مضى أرباب الطلاسم بمعنونات الطوائع ، ومزج القوى السابوية بالخواص المدنية ، أي تبرز علم خواص الجواهر المعدنية وعلم التجوّم إلى إحداث أمور غريبة شاذة (ومن استقر أعجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء بحال من الأحوال ^(١)) وقد علّل ابن رشد ^(٢) المعجزة بأنها (مستحيلة على سائر الناس ممكنة للنبي لأنه يأتي بالخواص) . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالاً ضرورياً مع استثناء الخوارق والمعادت ، وعليها تصديقها بالتسليم . هنا يثبت ابن رشد مبدأ العلية في الوقت الذي ينكره الفزالي كشيء محتموم يصل الأسباب بالسبب لا بطريق الاقتران والملاحظة كما يقول الفزالي . وقد ذكر ابن رشد فيما ذكر (أنه متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء) (فمن وضع كتاباً في بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً أو انقلب حيواناً ، ومن ترك غلاماً بيته فليجوز انقلابه كلياً . . .) (وإذا سئل أحد عن شيء من هذا فينبى أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه ، إنى تركت في بيته كتاباً ولعله الآن فرس أو إنى تركت في البيت جرة من الماء ولعلها الآن انقلبت إلى شجرة تفاح ^(٣) . . .) هكذا يعضى ابن رشد في سخرية لقصد السخرية أكثر مما يقصد الحقيقة في نقاشه مع الفزالي — الفزالي الذي يرد على كل اعتراضات يعتقد أن مذهبه سيلاقيها من أي إنسان كان في مكان ابن رشد أو غيره ممن لا يصل إلى علمه فيقول : (إننا لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ولا تقع ، واستمرار

(١) المصدر السابق للفزالي التهاق ٢٦٨ ، ٢٨٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ٣٥٠ وانظر فصل اللقال فيما بين العربية والحكمة من الاتصال من ٢ وما بعدها ، ص ٧٩ وانظر أيضاً ريتان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير ص ١٢٥ وطبع بلوس ١٨٦١ ص ٩٦ .

(٣) ابن رشد : فصل اللقال ٢ ، ٧٩ وانظر تهافت التهافت ص ٣٥٠ ، وريتان : ابن رشد

ترجمة زعير ١٢٥ .

المادة بها مرة بعد مرة ترسخ في أذهاننا جريئتها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه^(١).

هنا نشور مشكلة جديدة بين ابن رشد والغزالي حول مسألة المادة والطبيعة . ويتساءل ابن رشد^(٢) (هل يريدون عادة الفاعل أم عادة الموجودات أم عادتنا نحن عند الحكم ؟) . ويؤكد ابن رشد (أن المادة لا تكون إلا لدى نفس وإن كانت في غير ذى نفس فهي طبيعية) . ثم يعود فيتهم الغزالي بالسفسطة فيقول^(٣) (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بأسانه لما في جنانه ، وإما متفاد لشبهة سفسطائية) ، لكن السفسطة في الواقع من عند ابن رشد ، حين يزعم أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة المادة تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب ؛ وإلا فها هو الفرق بين قول الغزالي أن اقتران المشاهدات عادة ، وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر إلى الأسباب والسنبيات؟ هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة يكسب الأشياء قوة التسييب التي تثبت لها إنشاء وخاتمة الحوادث واستلزام المشاهدات ؟

إن هذا يذكرنا بخلط موسى بن ميمون^(٤) بين العلة الأولى والسبب الأول لدى الفلاسفة وبين الفاعل عند المتكلمين . ولا شك أن وصف الله بالفاعل غير وصفه بابعة الأولى أو السبب الأول لأنه كما قال المتكلمون لو قلنا إنه علة لزم وجود المعلول ، وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم وإن قلنا إنه فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه ، لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧١/٢٩٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٧٩ ، ٧٩ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في مصر الوسيط ١٦٥ ، ١٨١ وانظر ريتان : ابن رشد ترجمة زهية ١٨٨ ، ١٩٠ وانظر الدكتور إسرائيل ولنفسون : موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦ . وانظر دى بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ٩٣ والمأش من تطبيق الدكتور أبويده المترجم نفس الصحيفة

وما بالفعل^(١). والواقع أن الفرق كبير بين قولنا علة وقولنا فاعلا لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة، وفهمها على أنها علل متلازمة لا ينفك بعضهما عن بعض بحال سواء كانت أسبابا بالفعل أم أسبابا بالقوة حسب تفسير ابن ميمون ت (٨٦٥٠ « ١٣٠٤ م »).

وقد قدّ استاذنا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني^(٢) مشابهة غير محكمة بين مذهب الفزالي في العلية ومذهب المصادفات لدى مالبرانش « ١٧١٥ م »^(٣) حين فسر الاقتران بين مؤثرات العقل وآثار المادة بالتزامن أو المضارعة في الزمان ، فإن مالبرانش Malebranche ومن تبعه يرون ذلك لأنهم ينكرون أن تؤثر الأسباب العقلية في الأجساد المادية لاختلاف العنصرين ، فإذا ظهر لنا أن هذه الأسباب العقلية تحدث الآثار المادية فإننا يظهر لنا ذلك لأن إرادة الله تجمع بينهما في زمان واحد فيبدون لنا كأنهما متلازمان تلازم الأسباب للمسببات . لكن الفزالي في الواقع لا يقول بهذا الرأي ، لأنه لا ينكر أثر العقل في المادة وأثر الروح في الجسد . فالنزالي لدقة وعيه واتساق مذهبه يرجع الأسباب كلها لسبب واحد من الله . والمجادلون له في عصره ومابعده — لا يسيفون هذا التفسير اسبب واحد هو أنهم يتصورون في إبداع الطبايع في الموجودات بإرادة الله السرمدية مشقة تحتاج إلى زمان وانتقال من مكان إلى مكان ومن مادة إلى مادة . ولو أنهم تجردوا من فهم الزمان كما يفهمونه بالتوائى والدقائق والساعات ، أو تجردوا من فهم القدرة الإلهية كما يفهمون قدرة الصانع الإنسانى الصاعد المابط لإضاءة هذا المصباح وإطفاء ذلك لعلوا أن انبعاث الطبايع من الإرادة الإلهية أيسر من انبعاث النور في قارة بأكملها أو انطلاقه صاروخ عبر الآفاق بيد إنسانية ضعيفة ، وأنه أيسر شيء يتخيله

(١) الفزالي : تهاافت الفلاسفة ٩٦ ، ٩٧ وانظر التقدّم من ٩٩ .

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مقال في مجلة السكاتب للمصري ٦٤٦ ومابعدها (قضية العلم بين

الفزالي وابن رشد) .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة من ٩٨ ومابعدها .

العقل . لأنه لا عائق له من قبل العقل ، ولا من قبل الخيال ولا من قبل الواقع المحسوس ، وما الواقع المحسوس ، وما جهد العمل فيه إذا كان الزمان كله بالقياس إلى القاعل الاول مخلوقاً لا فرق بينه في الصعوبة أو السهولة وبين سائر المخلوقات ؟ .

وقد صدر أخيراً كتاب^(١) باللغة الإنجليزية عنوانه « مذهب المصادفة الإسلامى »
ونقده عبد ابن رشد وتوما الاكوبى . Islamic Occasionalism and its Critic .
by Averros and Aquinas .
كتبه الأستاذ مجيد نخرى الذى وضع اللبس الذى لم يفهم لدى مذهب الفزالى ، كما وضع تمسك للمهمين لابن رشد بالإلحاد فى نفس الوقت .
أما فيما يتعلق بالنزالى فقد أكد هذا الكاتب أن حجة الإسلام لم ينسكرك الأسباب
ولا انكسر نتائج البحث فيها ولا وجوب هذا البحث لتحصيل المعرفة المناسبة لمعلوماتنا عن
المادة وظواهرها ، وإنما قال أن هذه الأسباب ونتائجها عوارض — تتقابل وتتوافق وتحصل
الأشياء عندها أو معها ، ولكنها لا تحصل بها ولا تتوقف فى أصولها عليها . وأكّد أيضاً أنه
من المستحيل أن يبطل الحكيم الخبير حكمه النظر فى مخلوقات الله وما يتجلى عنه من دلائل
النظام والتدبير ، ولم يكن من المقول أيضاً أن يؤمن بإرادة الله الفعل لكل شيء ، ثم يقيد
الإرادة الإلهية بنظام الحوادث على نحو لا يستطيع فيه التغيير والتبديل كما يريد الله :

أما فيما يخص ابن رشد^(٢) فقد دافع الكتاب عنه تهمة الإلحاد التى وجهها النقاد فى
قولهم أن آراء ابن رشد فى هذا الصدد تمنع القول بقدرة الله على التغيير والتبديل متى
تملقت بهما إرادته على الوجه الذى تقتضيه . فليس فى كلام ابن رشد ما ينفي قدرة الخالق ،
بل كل ما هنالك إن الله سبحانه لا يصنع الشيء على وجه من الوجوه إلا لحكمة عالية
تستدعى أن يكون ذلك الشيء مخلوقاً على هذا الوجه دون غيره وأن خلقه على هذا الوجه
أحكم من خلقه على سواه ، فلا يجوز أن يقال إن اختياره سبحانه وتعالى لسنته فى خلقه

(١) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) مجلة الأزهر يوليو ١٩٥٩ ، ٩٤ ، ٩٥ .

عبث يتساوى فيه الاضطراب والاختلاف ، وليس من الممتع على قدرة الله أن تكون له سنن يختارها غير هذه السن ، ولكنه لا يختار السنة وينقضها في حال واحدة ولا يخلو عمله من نظامه المأثور حتماً ارتضى لخلق هذا النظام .

ونعود للنزالي فنرى إصائله في فلسفته العلمية ، ونرى أن إنكاره لحتمية العملية في الطبيعة اتساق مع منهجه ، وهو ليس إنكاراً أعمى ولكنه إنكار علمي ، فهو ليس إنكار من يعجز عن ربطها ، ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها ، فليس أقدر من النزالي على ربط النتائج بالمقدمات ، ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها فلم يبر فيها إلا مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضاً ، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشيء المتأخر في الزمان (كما أن زقاء المصافير قبل كل فجر لا ينشئ الفجر ^(١)) . وقد ألمه عقله الكبير أن تواتر الاقتران ألف سنة لا يعطية من اللزوم العقلي فوق ما يعطيه التواتر في سنة إذ كانت الاحتمالات في تقدير الرياضة غير الاحتمالات في تقدير الفلسفة فإن مليون احتمال متراكب قد تنتهي في تقدير الفلسفة إلى صفر ، ولا تزيد ، ثم تظل كذلك حتى ينتهي الصفر بالبرهان القاطع ، فإذا هو يقين واحد في حساب الاحتمال . ولم يكن هيوم فقط أو كانط أو مالبرانش أو راسل فيما ذكرناه من المؤكدين لرأى النزالي بل كان نيوتن ^(٢) أيضاً كمالم خالص ، فقد عرف السبب والعللة في العقرة الثانية عشرة من كتاب وملحق التعريفات بأنه (قوة تسلط على جسم لإحداث حركة) . ومعنى هذا اتفاقه مع النزالي في أن الجسم جاد لا فعل له بغير قوة مسلطة عليه وإنكاره الأسباب بالمعنى الشائع في اللغة الشائعة ، لأنه يؤكد أن العمل المسبب هو العمل المقيد ، وأن الأجسام حين تتحرك بالنواميس الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد أو بغير أسباب ، وليس هذا فقط ، بل لقد اقترب العالم الحديث من نظرية النزالي مع (دي بروي في

(١) النزالي تهاوت الفلاسفة ٢٦٨ ، ٢٧٢ .

(٢) برتراند راسل : النظرة العلمية

الترجمة العربية أمثال نويه من ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ وانظر أيضاً من ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٨ وانظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٤٨ ، ١٤٩ .

النظرية التوجية) ومع « بلانك » في نظارته الحكم ، ومع « هينز برج » في نظرية اللاتمين^(١) . إن الفزالي لا يسفط على الإطلاق في أى خط من خطوط فلسفته ، وقد كان هدفه هنا في العلية هدفه في كل آرائه وهو أن الله خالق كل شيء . يريد كل شيء .. وهو الأعمال لما يريد والإنسان وما يعمل بعض هذه الأشياء ، وليس هذا جبراً كلقوانين الطبيعية في نظر أصحابها ، لأن الإنسان مسئول عن عمله محاسب على كسبه ، ولا يكلف غير مسئول ، ولا يحاسب غير مكتسب أو غير مختار . ولا تناقض كما يبدو من الناحية للظاهرة الشككية ، فالله خالق الحرية وباعثها ، والله متى خالق الحرية فهي حرية وليست قيداً .. وكون الله خالق للحرية وللقيد لا ينفى أنها شيان مختلفان ، وأن الحرية اختيار والقيد اضطرار . فكذا يصنع الصانع الخشبة التي لا تتحرك ، ويصنع المحرك الذي يحمل تلك الخشبة ولا يكونان مع ذلك صفة متشابهة لأنهما خارجان في قدرة واحدة . فالحرية حين يخلقها الله للإنسان هي الحرية التي يحتاج إليها للنهوض بالتبعات الملقاة عليه .. وفهم الحرية الإنسانية على هذه الصفة هو الفهم الوحيد الذي يقبله العقل ولا يتطلب له حرية سواها ، وهي ليست حرية يصنع صاحبها منها ما يشاء ، لأن حرية كل فرد تعطل كل ماعداها من حريات مطلقة . وهي ليست حرية متائلة بين جميع المخلوقات في كل زمان ومكان ، ولو كانت كذلك لكنت كذلك القيد من قيود الطبيعة في قوانينها النابتة حسب فهم أصحابها لها .

إن الله لدى فاسقة الفزالي — كما فصلنا — هو الحرر للقيد ، والإنسان للتخاق بأخلاق الله هو المتحرر ، هو القاهر لخطاياها ، للتسامي بها ، وكلما كان الإنسان أقرب إلى الله

(١) للصدر السابق لراسل (الفكرة العلمية) وانظر أيضاً : الدكتور ذكي نجيب محمود التعلق الوضعي من ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥٠١ . وانظر أيضاً راسل : مشكلات الفلسفة
The problems of philosophy الترجمة العربية لمحمد عماد الدين إسماعيل ١٩٤٧ من ١١٢
١٢٠ . وانظر لنفس المؤلف Outline of Philos p. 194 حاشية : النظرية التوجية التي قال فيها (دى بروي) زعمت مبدأ الحتمية وأضحت على نكرة الضرورة في قوانين الطبيعة . ونقارة الحكم لما كس بلائك أثبتت أن القدرات تبت الطاعة وتتابع الشعاع ونظارته اللاتمين لدى مير تيرج قضت على مفهوم اليقين العلمي وأثبتت أن قوانين الطبيعة إحصائية احتمالية وليست يقينية . انظر أيضاً : الجبال : تجديد الفكر العربي ١٧٧—١٨٨ : Reconst : igbal

بالعباداة الخالصة الصادقة التي يستوى فيها أسرارہ وإعلانه كلما كان أكثر حرية وأقرب إلى التحرر الأكبر ، خالق كل شيء ، مريد كل شيء ، ومما خلق هذه الحرية الإنسانية ، وهي حرية توافق (كما فصلنا) — ما عليه من تكليف . أما غير هذا فهو شطط وتخطئ في مفهوم النوايس والحدود والعقول ، وهو تعمية أو تضليل يسول للإنسان أن يلغى حريته أمام الظواهر الطبيعية أو أمام الأضداد والنقائص . ولم يقل الغزالي شيئاً إلا بعد أن عرف كل ما يقال ، وكل ما يجب أن يقال في زمانه وبعد زمانه لفهمه لمنهج دينه ولأصالته أولاً وأخيراً ، ومن هنا كان الغزالي (روح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً) كما يقول مؤرخ ابن رشد الأستاذ أرنست رينان^(١) .

فإذا أجهلنا دقائق ما عرضناه نشرحاً وتحليلاً نجد الحقائق الآتية لدى فلسفة الغزالي:

(١) إن الغزالي من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا فلسفتهم ، ولا يمكننا أن نفهم فلسفتهم بمعزل عن حياتهم لأنهم يحققون في هذه الحياة نفس الفلسفة أو لأن الفلاسفة مستخلصون من هذه الحياة . يمثل هذا النوع في القديم سقراط ، ويمثله في العصر الوسيط أو غسطين ، وإمامنا الغزالي ، ويمثله في العصر الحديث كيركجارد الوجودي ١٨٥٥م ، ويرد يائف ١٩٤٨ م .

(٢) بدأ الغزالي حياته على أساس على منذ صباه فقد كان التمتعش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديدنه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهده بالصبا كما يقول .

(٣) أحدث الغزالي ثورة فلسفية في قدمه لبدأ العلية التي هاجم على أساسها للشائية ، ولا تقل هذه الثورة في عنفها وأثرها عن ثورة كوبرنيكس في علم الفلك وحسب نظرية الغزالي قيمة أن العلم الحديث الآن يقترب اقتراباً تاماً من نظريته .

(٤) كان الغزالي موقفاً ضايقاً التوفيق في نظريته في المعرفة حين بين أن أفراد الإنسان

(١) رينان : ابن رشد والرشدية : الترجمة العربية للأستاذ عادل زعتر من ١٩٠٧ ، ١١٢ .

ليسوا سواء في القدرة على تحصيل المعرفة ، وبالتالي ليسوا سواء فيما ينبغي عليهم أن يعرفوه . وقد كانت مهمة النزالي واضحة منهجا وغاية في أنه لم يقف في وجهة نظره الأخلاقيه الصوفية الفلسفية عند تقويم السلوك عن طريق الرياضة والمجاهدة ، بل اتجه إلى البحث في مشكلات الطبيعة وما وراءها على أساس من يقين البصيرة . والإلهام الروحي ، وهذا ما ذهب إليه برجسون ١٩٤١م^(١) في تفرقه بين الأخلاق المنطقية البيولوجية التي تتخذ مادتها من الإنسان الأدنى وتخضع للضرورة الاجتماعية ، وتقوم على القسر الاجتماعي ، وبين الأخلاق المفتوحة التي تبطل على مستوى العقل وتتجه نحو الحياة الصاعدة . متخذة مادتها من الأبطال والمسلحين والمتصوفة ، وهؤلاء لديهم القدرات الخاصة على الإحساس بانفعالات جديدة زأدها ووقودها المصدر الأسلي للتحياة الذي تصدر عنه شتى ضروب الإبداع

(٥) أقام النزالي نظريته في الأخلاق على أساس نظريته في المعرفة التي وصل بها إلى نظريته في السعادة . فالحياة النظرية لا صدق لها ولا استقامة لها إلا بالتحقيق في السلوك التطبيقي لها . وقد ذهب إلى أن كل نوع من المعارف له نوع من السعادة ، وانتهى كل رأينا إلى أن سعادة الإنسان إنما تكون في معرفة الله أكثر في درجاتها الثالثة الدوقية ، وليست في الدرجة العقلية المتوسطة ، أو في الدرجة البدائية لدى الحواس . ولا شك أن السعادة التي تحصل من معرفة الله أعظم من السعادة التي تحصل من معرفة أى شيء آخر . إذ كلما كان موضوع المعرفة أجمل وأشرف وأكمل كانت المعرفة نفسها أدق وألطف وأعمق وأعظم ، وكانت اللذة بالتالي أقوى وأروع . .

(٦) تشابه النزالي مع أرباب الرضوية المنطقية في الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية ، وسبقهم في أن المعرفة التجريبية ترجيحية إحصائية لا تبلغ مرتبة اليقين وخاصة في فلسفته العلمية .

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ٢٢٢ ، ٤٣٣ وانظر برجسون : التطور الخالق . ترجمة الدكتور محمود ماس ، وانظر الدكتور زكريا إبراهيم : برجسون والمعارف سلسلة أعلام العرب .

(٧) حل الغزالي مشكلة الميتافيزيقا التي أنكرتها الوضعية الحديثة بأن طريق معرفتها ليس العقل ، في الوقت الذي أقر فيه المعرفة المنطقية والرياضية عن طريق العقل ، وفي الوقت الذي حدد فيه طريق الحواس للمعرفة التجريبية ، وأكّد أن غايتها التجميع والظن لا اليقين مما سبق به العلم الحديث ، كما سبق كانط « Kant » في أنه جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقا فيما لم تجله فلسفة كانط^(١) .

(٨) كان الغزالي موضوعياً حتى في أيام شكه العنيف فهو يكتب مقدمة لكل رأى يعارضه أو يؤيده أو يقدّمه ، ثم يحلل الرأى إجمالاً ثم تفصيلاً ، ويمسك به بقرة فقرة تأييداً ومعارضة في أمانة لا يوصف بها المحدثون المتخصصون ولا القدماء أمثال ابن تيمية ، فقد كان رغم امتيازه وتفوقه الملحن كثيراً ما يبتسر الآراء ويتعسف في عرضه لرأى الخصم كما ذكرنا عنه في مكان . أقول كان الغزالي موضوعياً يتجه على كل مشكلة ويفتح كل ورطة ويفتح كل عقيدة ويستكشف أسرار كل طائفة ليميز بين الحق والمبطل والمتسنن والمبتدع كما يقول . وهو حتى في تصوفه قبل وبعد كل شيء يؤكد غاية التصوف الموضوعية بأنها (الاستقامة في جنب الله على سلوكه مشعر ونفع للآخرين)^(٢) . وموضوعيته تتجلى أيضاً في أن الملاحظة عنده ثلاثة : المشاهدة وهي المقصودة ، ثم المفيدة وهي القائمة في التجربة العملية ، ثم الملاحظة مع الاشتراك في النشاط وهي أعلى مراتب الملاحظة لأنها فاعلية على الطبيعة ، وقد مارسها الغزالي مع الفلاسفة والمتكلمين والصوفية . وأصدق مثال للملاحظة عنده (فإن وقع لك الشك في شخص معين فلا يصح اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو التواتر أو^(٣) القسام) .

وأصدق مثال للتأمل الباطني أو الاستبطان عنده (ثم تفكرت في نيتي

(١) دكتور محمد إقبال : تمجيد التفكير الديني في الإسلام

Dr Iqbal : The Reconstruction of Religious Thought in Islam
p. 4—5 oxford 1934.

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ١٠ واللفظ ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) الغزالي : اللفظ ١٦٩ .

للتدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه^(١) .
وأصدق مثال للتجربة عنده (وقد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ،
فوجدت بعضه صادقاً ، فأفقدت في نفسي تصديقه وسقط من قلبي استيعاده) (قالوا حسن
الخلق يقيم الشهوة والغضب وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من المزاج
والطبع)^(٢) .

وأصدق مثال للاختبار الاجتماعي قوله (فأتى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر
منهم في متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره)^(٣) .

(٩) أحيا التصوف على النهج السني بعد نكبة التصوف لدى مدرسة الحلاج
(ب ٣٠٩ هـ) وما آثاره من قن ضد التصوف عامة ، حتى أصبح التصوف لدى فلسفة
الغزالي دينياً ، وحتى أصبح الدين صوفيّاً ، وكانت مهمة الغزالي ناجحة في أنه عمّق روحانية
الإسلام في العبادات والمعاملات بعد أن جمد على منهج الجامدين من السلفية الظاهرية من
الفقهاء ، وبعد أن جمّع على منهج البسطامي والحلاج ، حتى أن الدارس لأي باب من أبواب
الفقه كالعبادات والمعاملات (كما يقول الدكتور أحمد أمين)^(٤) يراه يمرضه عرضاً
عليّاً فنياً لا كمرض الفقهاء .

(١٠) أثر في المحيط الإسلامي في عصره وما بعد عصره حتى صار هو الحصن الخالد
للمنهج الإسلامي . كما أثر في غير المحيط الإسلامي ، (فقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية
في المصور الوسطى ، وانتفع بها اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجودها لبني
والمسيحيون أمثال توما الأكويني ، وخاصة في كتبه تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة
في ردودهم على الفلاسفة)^(٥) .

(١) الغزالي للنفذ ، ١٠٣ . (٢) الغزالي للنفذ ١٩٠ .

(٣) الغزالي للنفذ ١٧٥ ، ١٨٧ طبع ١٩٦٧ من النفذ . وانظر أيها الولد طبع بيروت المقدمة

(ج) وانظر الدكتور حسن الساعاتي مؤتمر دمشق ، ٤٣٤ .

(٤) ، (٥) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(١١) حرص الغزالي أولاً وأخيراً في كل خرة من خرات آرائه على ألا ينتقص خرة واحدة من سلامة توحيده ، فكانت فلسفته في المعرفة فلسفته في التوحيد . ولهذا هدم الحلول الوسطى في المدرسة المشائية في صورها التوفيقية أو التلقيقية وهد حتمية العلية ، وكان في كل أفكاره فيلسوفاً منهجياً للدين والأخلاق والمعرفة اليقينية ، وكان أولاً وأخيراً حجة الإسلام أرواح المدرسة الإسلامية العربية الأكثر إبداعاً كما يقول ربان^(١) . وكما أثمرت الجوانب الفلسفية الكلامية لدى مدرسة الغزالي مع نخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ ، والبيضاوي ٦٨٥ هـ والأيحي ٧٥٦ هـ وسعد الدين التفتازاني ٧٩١ هـ . فقد أثمرت الجوانب الصوفية في المدرسة الغزالية مع عبد القادر الجيلاني ت ٥٦١ هـ ، وأبي نجيب السهروردي (٢٦٤ هـ) ، وأبي حفص عمر السهروردي (٦٣٢ هـ) صاحب عوارف المعارف المطبوع على هامش الإحياء) ، وتلاميذهم ، ثم المدرسة الشاذلية كمسورة ممتازة للمدرسة الغزالية ، وعلى رأسها أبو الحسن الشاذلي (٦٥٦ هـ) وأبو العباس المرسي (٦٨٦ هـ) ، وابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ أو ٧٠٧ هـ) كما سنرى الآن في حدود الأثر الصوفي وفيما لا يخرج عن موضوعنا .

أما الجيلاني^(٢) (٥٦١ هـ) فهو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى . يتصل نسبه أخيراً إلى الإمام علي رضي الله عنه . ولد في جيلان عام ٤٧٠ هـ وتوجه إلى بغداد في شبابه حيث درس الفقه على مذهب الحنابلة عام ٤٨٨ هـ . ولما كان عمر الجيلاني خمسة وثلاثين عاماً يوم وفاة الغزالي فلاشك أن الجيلاني وإن لم يثبت لدينا أنه قابله أو التقى به ، فقد عاش أصول آرائه . يقول الشعراني^(٣) : (وكانت قدمه على التفويض والمواقفة مع التبري من الحول والقوة ، وكانت طريقته تجريد التوحيد وتوحيد التفريد مع الحضور في موقف العبودية) ، والغيبة عنده (غيبة عن رؤية النفع والضرر والقرب والبعد) والمواقفة عنده (موافقة الكتاب

(١) ربان ابن رشد والرشدية من ١١٢ الترجمة العربية لمادل زعيتير .

(٢) و(٣) الشعراني طبقات ج ١ ، ١٤٠ .

والسنة في كل نفس وكل خطوة وخطرة ووارد)، و (طريقة التوحيد وصفاً وحكماً) رسالاً، وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً).

ومن أقواله^(١) التي تؤكده مذهبه السني (اتبعوا ولا تبتدعوا. أطيعوا ولا تمرقوا. وحدوا ولا تشركوا. نزها الحق ولا تهموا. صدقوا ولا تشكوا. اصبروا ولا تجزعوا. اثبتوا ولا تنفروا. اسألوا ولا تسأموا. انتظروا وترقبوا ولا تيأسوا. تأخروا ولا تعادوا. اجتمعوا على الطاعة ولا تنفروا). وهو يؤكد أن الخروج أو الدعوة إلى الخروج عن الحدود والتكاليف الدينية فتنة من لعب الشيطان: (فإن انخرم فيك شيء من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعب بك الشياطين وارجع إلى حكم الشرع ودع هنك رأي الهوى لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة).

وقد ألقت الكتب والرسائل حول الجيلاني وهي محشدة بالأساطير حوله. وفي الكتاب الهام الذي ألّفه بعنوان فتوح الغيب والذي كان في الأصل هامشاً لكتاب إرضه محمد بن حنين الحبلي باسم (قلائد الجواهر في منح الشيخ عبد القادر) في هذا الكتاب المتصل بقلائد الجواهر تحتشد أساطير كثيرة تنسب للجيلاني يظهر كذبها بمقارنتها بكتابه فتوح الغيب، حتى في نفيه الوجود بهامش الكتاب المذكور. ومن مؤلفات الجيلاني الفتح الرباني، والفنية لطالبي الحق، وجلاء الخاطر^(٢).

وأما أبو نجيب السهروردي^(٣) ت ٥٦٤ هـ، فقد ولد في سهرورد ٤٩١ هـ وارتحل إلى بغداد وتخصص في دراسة الفقه، ثم رحل إلى أصبهان وطوف في أرجاء العالم الإسلامي معلماً ومرشداً، حتى عاد إلى بغداد، ورحل منها إلى دمشق عام ٥٥٨ هـ، فاهتم به نور الدين زنكي. أم كتبه آداب المريدين، وشرح أسماء الله الحسنى. ونصوص هاذين الكتابين تدل على تمسكه بسنيته الصوفية.

(١) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب ٦، ٧، ٩٨، ٩٩ وقد أثرت الجيلانية في اتجاهات التصوف في السودان بمختلف طرقه ومن وضع ذلك في كتابنا القادم من التصوف في السودان.
(٢) انظر طبقات الشمراني ج ١، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.
(٣) انظر طبقات الشمراني ج ١، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.

ولكن الذى ينبغ نبوغاً ماحوظاً في أسرة أبي نجيب هو أبو حفص عمر السهروردى^(١) صاحب عوارف المعارف الماثورة دائماً مع كتاب الامام الغزالي الإحياء ، على هامشه . وعمر هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى ابن شقيق أبي نجيب . وقد تتلمذ عليه وعلى الجيلاني ، وقد ولد أبو حفص في سهرورد عام ٥٣٩ هـ ، وتوفي في بغداد عام ٦٣٢ هـ . أهم كتبه بعد عوارف المعارف : كشف القضايح اليونانية وأهم آرائه « في القوى الانسانية والأحوال والمقامات » .

أما آراؤه في القوى الإنسانية^(٢) فهي عنده على ثلاث درجات (عليها الروح ، وهي متجهة إلى العالم اللامحس ، ودياها النفس وهي متجهة إلى العالم المحس ، وبينهما القاب وهو صالح للاتجاهين الأعلى والأدنى . فقبل أن يتم نوره يكون اتجاهه موزعاً بين القوتين العليا والدنيا ، ولكنه عندما تتم إنارته يتجه بكليته إلى الروح فيتصل بالعالم الروحاني . وفي هذه الحالة تنجذب النفس إلى القلب . وعلامة اتجاه النفس إلى القلب هي إحساسها بالسكينة والطأنينة) .

أما شرحه للفرق^(٣) بين الحال والمقام ، فقد ذكر أن : (الشيوخ لم يفتقروا في هذه المسألة على رأى قاطع لأن ما هو حال عند البعض قد يكون مقاماً عند البعض الآخر) ، ولكنه أوضح الفرق بين الحال والمقام أن الحال متغيرة والمقام ثابت ، وأن الحال إذا ارتقت صارت مقاماً ، وأن الحال ، وهوية والمقام مكتسب بمجهود الفرد . وقد اهتم أبو حفص في باب الأحوال بأحوال الحب والشوق والأنس والتبسط والتقرب والبعد والاجتماع والانفصال والبقاء والفناء . أما في باب المقامات فقد اهتم بمقام الزهد والصبر والخوف والرجاء والتوكل والتواضع . وهو في كل ما ذكره في هذه الأحوال والمقامات امتداد

(١) انظر طبقات الصوفى ج ١ ، ١٤٢ .

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف على هامش كتاب الإحياء للإمام الغزالي ج ١ ، ص ٢٨١ .
٢٩٧ وانظر أيضاً للسهروردى ج ٢ ، ٩٥ ، ١٩٥ / ج ١ ، ٢٩٦ .

(٣) أبو حفص السهروردى عوارف هامش الإحياء ج ٢ ، ٣٥٣ ، ٣٨٧ .

سلم للمدرسة السنية الفزالية فيما عدا مقام التواضع^(١) الذى وصل فيه إلى حد السلبية التى تقربه من فلسفة أهل الملامة وتكاد تخرجه عن أصول المنهج السنى :

ومن الشخصيات القوية فى المدرسة الفزالية السنية أحمد الرفاعى ت ٥٧٠ هـ^(٢)، وعبد الرحيم القناتى ت ٥٩٢ هـ^(٣)، وعز الدين ابن عبد السلام ت ٦٦٠ هـ^(٤) وهو تلميذ مباشر للسهروردى أبى حفص صاحب عوارف المعارف ولأبى الحسن الشاذلى أيضاً (ت ٦٥٦ هـ) رأس للمدرسة الشاذلية الممتازة، ثم السيد أحمد البدوى^(٥) (ت ٦٧٥ هـ)، وإبراهيم الدسوقى الهاشمى القرشى^(٦) ت ٦٧٦ هـ. لكن أقوى رجال مدرسة الفزالى من ناحية الأثر العلمى بعد أبى حفص السهروردى وعبد القادر الجيلانى، وعز الدين بن عبد السلام. هو أبو الحسن الشاذلى ومدرسته لدى أبى العباس المرسى وابن عطاء الله السكندرى^(٧). وهم يؤلفون مدرسة صوفية سنية بكل ما فى السنية من معنى^(٨). ويحدد لنا الشاذلى طابع مدرسته فى قوله^(٩): (كل علم يسبق إليك فيه الخواطر، وتعميل إليه النفس، وتلذبه الطبيعة فارم به وإن كان حقاً، وخذ بعلم الله الذى أنزله على رسوله، واقتد به، وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعدهم وبالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى، وبمتابعتهم تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوى الكاذبة للضلة عن الهوى ..)

(١) أبو حفص السهروردى عوارف المعارف هامش إحياء علوم الدين ص ٣٥٣، ٣٦٧ من الجزء الأول : القاهرة ١٩٥٧.

(٢) الشمرانى : طبقات ج ١، ١٥٦، ١٥٩.

(٣) الشمرانى : طبقات ج ١، ١٧٢ وانظر أيضاً السيوطى : حسن المحاضرة ج ١، ٢٢٠.

(٤) الشمرانى ج ١٧٣١. ومن أشهر مؤلفات عز الدين بن عبد السلام (الفتاوى الموصلية، ومختصر النهاية، وشجرة اليارف، والتواضع الكبرى والصغرى).

(٥) الشمرانى : طبقات ج ١، ٢٠٢، ٣٠٨.

(٦) الشمرانى : طبقات ج ١٨٣١، ٢٠٢.

(٧) الشمرانى : طبقات ج ١، ١٥٠، ٢، ٦٥٠ وانظر حسن المحاضرة للسيوطى ج ١، ٢٢٢.

(٨) الدكتور محمد مصطفى حلى : ابن الفارض ١٠٠، ١٠١ عدد ١٥ من سلسلة أعلام العرب بوزارة الثقافة مارس ١٩٦٣.

(٩) الشمرانى : طبقات ج ٢، ٥ وبإضافة وخشني المحاضرة ج ١، ٢٢٢.

وترزته الأخلاقية المهادفة من السلوك الصوفي واضحة في قوله (إذ نقل الذكر على لسانك وكثر اللغو في مقالك ، وابتسخت الجوارح في شهواتك ، وانسد باب الفكرة في مصالحك ، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك أو كُؤن إرادة التفاق في قلبك ، وليس لك طريق إلا الطريق والإصلاح ، والاعتصام بالله والإخلاص في دين الله تعالى)^(١). وتوضيحه لمعنى التوحيد والتحقيق في التفويض والاتباع يحدد سنيته الدقيقة . يقول الشاذلي : (ارجع عن منازعة ربك تكن موحداً ، واعمل بأركان الشرع تكن سنياً واجمع بينهما تكن محققاً)^(٢) . ولما كان عصر الشاذلي وما قبله قد كثرت فيه الجدل حول الكشف والوصول بين الصوفية وبعضهم البعض وبين الفقهاء والعلماء والفلاسفة ، فقد أدلى الشاذلي بدلوه على أساس غزالي في أنه إذا عارض الكشف شيئاً من الكتاب والسنة ، فالبعد عن منطق الكشف أجدى ، والتمسك بالكتاب والسنة أهدى وأقوم . يقول الشاذلي : (إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ، ودع الكشف ، وقل لنفسك . إن الله قد ضمن لي المصصة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف)^(٣) . وهو يحدد لنا الطريق الصوفي بأنه ليس الغلو في التنسك أو الرهبانية البعيدة عن روح الإسلام . وهو في الوقت نفسه ليس الجوع أو أكل الشعير والتخالة ، وإنما هو الطاعة والصبر على الأوامر واليقين في الهداية (ليس هذا الطريق بالرهبانية ، ولا بأكل الشعير والتخالة . وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية)^(٤).

وقد ذكر المستشرق الكبير الأستاذ آسین بلاسيوس Asin placions في بحثه الإسلام المنتصر El islam Cristianizado أن لفظ القبض الذي يصور الفكرة الجوهرية للطريقة الشاذلية لها نظائرها في عبارات خوان الصليبي San Juan de la Cruz حين

(١) و(٢) الثمراني : المصدر السابق للطبقات وحسن المحاضرة . وانظر ابن عطاء الله : لطائف

الذات ، ٧٧ .

(٣) و(٤) الثمراني : المصدر السابق للطبقات وانظر ج ١ من الطبقات ١٥ .

يستخدم نفس المعنى في مرادفاتة المختلفة حسب المفهوم الشاذلى . وهذه المرادفات هي : —

Poner, Prision, Apretura, Aprrieto, Enestrecho,

ومثل ذلك لفظ البسط عنده ويرادف عند (خوان) لفظ Anchura ... وبلاسيوس هنا يؤكد أثر المدرسة الشاذلية السنية لدى الإسلام عند أمثال خوان الصليبي ومن تبعه^(١) نصل من هذا إلى ابن عطاء الله السكندري أقوى رجال المدرسة الشاذلية علماً وأثراً لدى نظريته .

وتبدو لنا حقيقة هامة في المدرسة الشاذلية عامة منذ رحل إمامها أبو الحسن من المغرب ومريده عام ٦٤٢ هـ إلى مصر — هذه الحقيقة الهامة هي أن المدرسة الشاذلية ممثلة في إمامها تطلعت في شبابها وصباها مع محي الدين بن عربي — (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) على أستاذ واحد هو أبو مدين الفوت التلمسانى ت ٥٩٤ هـ . ثم انفصلت المدرستان أساساً حين تلمذ الشاذلية على مدرسة الإمام الغزالي بينما تلمذ ابن عربي على نظريات مدرسة الحلّاج والمهروردي كما سنرى^(٢) . ويؤكد اعتزاز المدرسة الشاذلية بالغزالي ما رواه ابن عطاء الله^(٣) في كتابه لطائف المنن عن إمامه الكبير الشاذلى (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام الغزالي) ، وكان يقول عن كتابه الإحياء (كتاب الإحياء بيورثك العلم) . ولكن المدرسة الشاذلية رغم معاصرتها في البداية لابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) بالنسبة لأبي الحسن الشاذلى ت ٦٥٦ هـ زميل صباه وشبابه رغم اختلاف اتجاههما ، ورغم معاصرتها في النهاية لابن تيمية (٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ) بالنسبة لابن عطاء الله (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ) رغم اختلاف اتجاههما أيضاً — أقول إن المدرسة الشاذلية في هاتين الحالتين آثرت الحكمة وهي تواجة تيار ابن عربي للفصل ، وتيار ابن تيمية التأثير على الغزالي ومدرسته

(١) أسين بلاسيوس . الإسلام المتصّر . مجلة الأندلس مدريد ١ ، ٢٤ ، وانظر أوبرى .

Arberry : Sofism 1950 p. 87—69

(٢) الشمراني : الطبقات ج ٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، وانظر الدكتور أبو الوفا الفتازاني : ابن عطاء الله

فن رسالة الماجستير من كلية آداب القاهرة ص ٤٨ وما بعدها القاهرة ١٩٥٨ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ٦٢ القاهرة ١٩٢٢ هـ .

الشاذلية ، وعلى ابن عربي ومدرسته المنفصلة التي يصلها ابن تيمية أحياناً مع مدرسة الغزالي في تيار واحد رغم خطأ ابن تيمية . أما تلك الحكمة التي آثرتها المدرسة الشاذلية فهي الحيدة والصمت أحياناً ، فهي لم تهاجم مدرسة ابن عربي ، وإن دافعت دون قدح عن منهج الغزالي ، ومدرسته إزاء تيار ابن تيمية ، وقد آثرت المدرسة الشاذلية منذ عهد إمامها الشاذلي (أن تشغل نفسها بالريادة والقُدوة وحسن الظن بما ورد على ألسنة مدرسة الخلاص وابن عربي^(١)) ، وإن اضطرت المدرسة الشاذلية مع ابن عطاء الله المعاصر لابن تيمية إلى الدفاع القوي عن إمامه الشاذلي إزاء هجوم ابن تيمية مما سبب خصومة وإحنا بينه وبين ابن تيمية . فلا غرابة أن تقع الخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية الذي طعن الشاذلية في شخص أبي الحسن ووصله بنظريات ابن عربي الذي هو بعيد كل البعد عن اتجاه المدرسة الغزالية السنية . أما قصة الجدل والخصومة بين ابن عطاء وابن تيمية فهي كما رواها ابن الألويسي البغدادي^(٢) (أن ابن تيمية تصدى في تصنيفاته لبعض عبارات الشاذلي في أحزابها فنقدها) . وقد أورد الألويسي نصوص هذه العبارات التي وصلها ابن تيمية باتجاه ابن عربي ومدرسته . ولكن ابن الألويسي البغدادي عاذ فوضح أن هجوم ابن تيمية لا محل له لأنها يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية^(٣) .

أما الحكم العطائية فهي من روائع الأدب الصوفي الفلسفي وقد طبعت وشرحت شروحا كثيرة ، وهي في الواقع ثروة صوفية تعز بها الدوائر الصوفية على الإطلاق ومن روائع أمثلتها : (لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحا يسير والمكان الذي

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج :

Luis Massignon : La passion d'Al-Hallej, paris 1922 Vol. I, p. 424—425.

(٢) (٣٠٢) ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين بمعاينة الأئمة القاهرة ١٢٩٨ هـ من ٤١ ، ٤٣ ، وانظر في هذا أيضاً بروكلمان :

Carl. Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litterature, Berlin 1202 (Jbn Ata—Allah.) Enzyklopedie Des islam p. 117.

أهم مؤلفات ابن عطاء : الحكم العطائية ، والتتوير في إسقاط التدبير ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن ، وتاج الدروس الحاوي لتهذيب النفوس وعنوان التوفيق في آداب الطريق . ولكن أشهر أعماله هي : الحكم العطائية ، ثم نظريته في إسقاط التدبير .

ارتحل إليه هو المسكان الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكون إلى المكون) .
ومن الصور التى يديرها فى براعة وروعة حول الجنب الإلهى (كيف يتصور أن يحجبه
شئ . وهو الذى أظهر كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ . وهو الذى ظهر بكل شئ ؟
كيف يتصور أن يحجبه شئ . وهو الظاهر قبل وجود كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه
بشئ . وهو أظهر من كل شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ . وهو الواحد الذى ليس
معه شئ ؟ كيف يتصور أن يحجبه شئ . وهو أقرب إليك من كل شئ ؟ كيف يتصور
أن يحجبه شئ . ولولا ما كان وجود شئ ^(١) ؟)

ومن استغاثاته التى يرى فيها أن الخير للطلق فى نسيان الذات والأحوال ، ويؤكد
فيها مذهبه الشاذلى السنى فى أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توسله بالفقر إلى الله ، وأن
الحاسن لا تظهر إلا بفضل الله ، والساوى لا تظهر إلا بعدل الله . (إلهى أنا الفقير فى
غنى فكيف لا أكون فقيراً فى فقرى . . أنا الجاهل فى على فكيف لا أكون
جهولاً فى جهلى . . إلهى منى ما يليق بلزى ، ومنك ما يليق بكرمك . . إلهى إن
ظهرت الحاسن منى ففضلك ولك للمنة على ، وإن ظهرت المساوى فبعدلك ، ولك
الحجة على . . ها أنا أتوسل إليك بفقرى إليك ، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن
يصل إليك ؟ أم كيف أشكو إليك حالى وهى لا تخفى عليك . . أم كيف تخيب آمالى
وهى قد وفدت إليك . .) (إلهى هذا ذلى ظاهر بين يديك ، وهذا حالى لا يخفى عليك .
بك أستنصر فانصرنى ، وعليك أتوكل فلا تسكنى وإياك أسأل فلا تخيننى ، وفى فضلك
أرغب فلا تهرمنى ، ولجنبك أنتسب فلا تبعدننى ، وببابك أقف فلا تطردنى ...) ^(٢)

فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذ جذبات الصوفية فيستدل بالله

(١) المسك المطايية : شرح ابن عباد الرندى ج ١ ، ١٣٢ ، وما بعدها وانظر شرح ابن عبيدة
(المقدمة ص ٩) وانظر زكى مبارك التصوف الإسلامى ١٣٤ ، ١٥٧ ، ج ١ ، ١٩٥٤ م .
(٢) المسك المطايية (شرح المسك لابن عباد الرندى) ج ٢ ، ٨٩ ، ٩٥ .

على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهنف (إلهى أمرت بالرجوع إلى الآثار ، فأرجعنى إليها بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها ، ورفع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شيء قدير^(١)).

ويعود فيقول : (إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك أيسكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يسكون هو المظهر لك ؛ متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تسكون الآثار هى التى توصل إليك^(٢)).

وقد خلط ابن تيمية^(٣) بين آراء الشاذلية وبين ابن عربى ومدرسته كما خلط بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . ومن الأهم التى رعى بها ابن عطاء فى مدرسة الشاذلى اتهامه بالحلل أو بوحدة الوجود رغم أنه يتحدث عن وحدة شهود فى الوقت الذى بنى فيه كل صفات الحلل أو وحدة الوجود : فإذا كان ابن عطاء يقول : (إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء لقيبتهم عن الله فى كل شيء ولو شهدوه فى كل شيء لم يستوحشوا^(٤) من شيء) ، فهو الصريح فى قوله : (الأكوان ثابتة بإثباته ، محوطة بأحادية ذاته^(٥)) . فإذا تعرفنا على آراء ابن عطاء فى صلب نظريته ، فإننا نجد تكاملها لدى كتابه «التنوير فى إسقاط التديير» . وإن كنا نرى فى تضاعيف الحكم أشتاتاً مبهمة حسب طبيعة الحكم العطائية المتناثرة .

(١) الحكم العطائية شرح ابن عباد / ٩٦ ج ٢ .

(٢) الحكم العطائية شرح ابن عباد ، ٩٤ ج ٢ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ، ١٥٤ وما بعدها وانظر ابن الأوسى — البغدادي : جلاء العينين ص ٤١ ، ٤٣ .

(٤) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٨٩ .

(٥) حكم ابن عطاء ج ٢ ، ٩٨ .

وابن عطاء الله حسب منهج دينه وصوفيته السنية لا يؤثر الفقر لذاته كما توهم بعض المتحرفين من الصوفية ، وإنما يؤثر لما فيه من صرف النفس عن الشواغل الدنيوية التي تبعد المرء عن الله ، وفي الوقت نفسه حين يدعو إلى الكسب وجمع المال ينص على أنه لا يطلب لذاته كالفقر أيضاً ، وإنما يطلب للأغراض الآتية :

١— أن ينفقه المرء على نفسه في عبادته أو في الاستعانة على العبادة . أما في العبادة فهو كالاستعانة به على الحج أو الجهاد في سبيل الله ، وأما فيما يقوى الإنسان على العبادة فذلك هو الطعام والملبس والسكن وما إلى ذلك من ضرورات العيش لأن هذه الشؤون إذا لم تيسر كان القلب مصروفاً إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين .

٢— ما يصرفه في الصدقة والروضة ووقاية العرض وأجرة الاستخدام .

٣— ما ينفقه للخير العام كبناء وحارة للساجد ودور للرضى (المستشفيات والملاجئ)^(١) .

وقد فلسف ابن عطاء الله مذهبه في إسقاط التدبير على أساس من العمل والتوكل معا ، أو على أساس من التسبب والتجرد حسب المصطلح الصوفي في التكسب والتفويض ، ولم ينسكراً مطلقاً ما فلسفه الإمام^(٢) الغزالي حصن التصوف السني (لا بأس بان يحمده للتصوف ما في المال من الخطوط الدنيوية كالتفليس من ذل السؤال ، وحقارة الفقر ، والوصول إلى العز والجهد بين الخلق ، وكثرة الإخوان والأعداء ، والوقار والكرامة في القلوب) بل أكد ابن عطاء^(٣) ما فلسفه في معنى التدبير استناداً إلى منهج الغزالي في جانبه الغائي . يقول ابن عطاء : (اعلم أن الأشياء إنما تدم وتمدح بما تؤدي إليه فالتدبير للذموم ما شغلك عن الله ، وعطالك عن القيام بخدمة الله ، وصدك عن

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ٢٣٧ وما بعدها .

(٢) ابن عطاء التنوير في إسقاط التدبير ص ٣٣ ، ٣٤ وانظر الحكمة العطائية شرح ابن عباد ج ١ .

٤ وما بعدها .

معاملة الله . والتدبير الحمود هو ما ليس كذلك مما يؤديك إلى القرب من الله ، ويوصلك إلى مرضاة الله . وكذلك الدنيا ليست تدم باسان الإطلاق ولا تدمح كذلك . إنما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعتك الاستعداد لأخرك . إن هذا هو روح النهج الإسلامي الذي لا ينكر التسبب حين يؤكد التجرد ، أو كما يقول الدكتور زكي مبارك^(١) عنه : (أنه يفضل التجرد حين يخشى على أنفسنا الضعف عن رعاية الحقوق ، ويفضل التسبب حين يرى في عزائنا من القوة والصلابة ما ندوس به على المطامع الدنيئة التي تستهوي من يطلبون الأرزاق^(٢)) .

وقد لاحظت أن أستاذنا المرحوم زكي مبارك قد عدل في كتابه « التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق » ما شط فيه ، وانحرف عن جادة الصواب في كتابه « الأخلاق عند الفزالي^(٣) » . حين أسهمه بأن دعاة المزرعة والانزواء عن المجتمع ، والهروب من الواقع — وقد فصلنا ذلك في حديثنا عن فلسفة الأخلاق لدى الفزالي .

فاذا عدنا إلى ابن عطاء لدى كتابه التنوير نجد أنه قسمه إلى ما بين فصل في الباب الأول أدلته على نظريته من الكتاب والسنة ، وبين الدوافع إلى إسقاط التدبير وأقسام التدبير المذمومة والحمودة . أما الباب الثاني فهو تطبيق لنظريته في مجال الرزق واكتسابه مستند إلى نصوص الكتاب والسنة ضارياً بالأمثلة المحسوسة المعقولة ، فهو يقول^(٤) مثلاً مستحسناً مريده على إسقاط تدبيره : (مثل العبد مع الله تعالى كشجرة غرسها غارس طالباً ثمرها وتناجها فقد علمت الشجرة — ان يكن لها علم — أو علمنا ذلك فيها — أنه

(١) ، (٢) الدكتور زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج ٢ ، ١٧٢ ، القاهرة

١٩٥٤ .

(٣) الدكتور زكي مبارك الأخلاق عند الفزالي ص ١٥ ، ١٩٢٤ . ومن الملاحظ أن أستاذنا الدكتور زكي مبارك رحمه الله عدل في رسالة الدكتوراة الثانية ما أخطأ فيه في رسالة الدكتوراة الأولى من الإنم الفزالي وإن لم يعترف بأنه عاد إلى الصواب بعد تناقض رحمه الله . .

(٤) ابن عطاء الله : التنوير ٣٤ ، ٦٤ .

ما كان ليفرسها ويتمنعها السقي ... كيف وهو حريص على نتائجها مريد لنائها؟ كذلك أنت أيها العبد شجرة الله غارسك وهو سائقك في كل وقت ، قائم لك بوجود التغذية فلا تنهم أن بفرس شجرة وجودك ثم يمتك من السقيا بعد الفرس فإنه ليس بنافل) . ويعود السكندري من طوافه الممتاز هاتفاً في صورة مناجاة الله على السنة هو اتف الحقيقة في أسلوب نادر المثال (أيها العبد .. كدت لك بتديري لك من قبل أن تكون لنفسك بأن لاتكون معها فقد وليت رعايتها قبل ظهورك ، وأنا الآن في الرعاية لها .. أيها العبد أنا المنفرد بالخلق والتصوير والحكم والتدبير .. كَمْ تشاركني في خلقى فلا تشاركني في حكى وتديري^(١)) .

إن الفكرة الأساسية قد تكون مُعَدَّة لدى فلسفة الفزالي ، وقد تكون لدى الصوفية جميعاً في صورة مختلفة . ولكن طرافة ابن عطاء تتجلى في وجوه صوغها واستعمالها وتطبيقها . فجميع آداب السلوك التي يصطلعها السالك في مجاهدته عنده تدور حول إسقاط السالك تديره ، وجميع ما يتحدث به عن مقامات وأحوال نجدته قائماً على أساس من عملية الإسقاط والتفويض مع العمل والربط بين عملية التسبب والتجريد ووضع التجريد قبل وبعد وخلال التسبب والتكسب ، وعندما يصل السالك في نهاية طريقه بعد تدرجه في مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى معرفة الله ، فإن المعرفة ذاتها ليست في جوهرها إلا المعرفة بإسقاط التديير مع الله ، وهو أمر فطري في النفس لما كان بين هذه النفس وبين الله من مهادنة على إسقاط التديير في عالم القرم منذ ميثاق العهد . هذه المعرفة بالله على التحقيق تؤدي عند ابن عطاء إلى شهود الأحدية شهوداً ذوقياً بحيث لا يعرف العارف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو ما نراه في جانب وحدة الشهود لدى ابن الفارض . وإن لم يتكرر ابن عطاء الوجود الآخر ولكن لا بمعنى الوجود الحقيقي لله الخالق لكل شيء ، ولا شك أن شاعرية ابن عطاء تعطى آراءه حرارة وجيشانا وعنا يكاد يقربه من مدرسة ابن عربي وإن لم يسقط في دائرتها المنفصلة . وقد

أسرف الدكتور أبو الوفا التفتازاني^(١) حين أكد أن ابن عطاء: (هو أول واضع للمذهب في صورته السكاملة في التصوف الإسلامي وإن ما خلفه الصوفية السابقون في ذلك فإنها تجيء في ثنائيا كلامهم عن مقام التوكل والرضا) ، ولكننا لو راجعنا الغزالي في كل ما ذكره على استفاضة لوجدنا أن جهد ابن عطاء (وهو جهد ممتاز حقاً) هو مجرد توسيع وتعميد وتنسيق لمذهب الامام الغزالي في التدبير والتفويض أو التجرد والتسبب . أمر آخر يمتاز به الغزالي هو حرصه الشديد على ألا ينقص ذرة واحدة من إيمانه وسلامته منهجه ، وهو أمر نكاد نفقده أحياناً لدى ابن عطاء الذي تجرّفه شاعريته الصوفية إلى مسالك وعرة نكاد نطل منها على مدرسة ابن عربي ، وإن كان ابن عطاء في حقيقته سنياً غزالياً يؤكد فهمه الصحيح بأن العبد عبد والرب رب . وهو على منهجية سليمة في بسط المسائل نظرية أو عملية يلتزمها من بداية السلوك ، وعبر المراحل في جميع مجالات الطريق فهو مثلاً حين يناقش^(٢) المعتزلة في مشكلة الأفعال الاختيارية يتفق مع سنيته تمام الاتفاق: (فأعمال العباد كلها مخلوقة لله بما فيها من خير وشر ، والاستطاعة من الله تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه) . (فالله خالق الطاعة بفضله ، كذلك هو خالق المعصية بعدله « قل كل من عند الله » ، فلهؤلاء القوم والمعتزلة — لا يكادون يفقهون حديثاً ؟ فإن قالوا . قد قال الله : « إن الله لا يأمر بالفحشاء »^(٣) . فالأمر غير القضاء . فإن قالوا : قد قال الله : « وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »^(٤) . فهو على التفصيل تعليم للمبادء التآدب معه ، فأمرنا أن نضيف المحاسن إليه لأنها الالفة بوجوده والمساوىء إلينا لأنها الالفة بوجودنا . فإن قال المعتزلة إن المعصية فيبيحة لا يليق أن تنسب إلى الله — كان رد شيخنا : أن المعصية فعل قبيح من العبد لأنها مخالفة لبلامن

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله رسالة للاجستير ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) ابن عطاء الله : التنوير ص ٢١ وانظر شرح الحكم لابن عباد ج ١ ، ٩٠ .

(٣) آية ٢٨ من الأعراف . (٧) .

(٤) آية ٢٩ من آل عمران (٣) .

والقبيح لا يرجع إلى ذات النهى عنه ، واسكن يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمورية ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به^(١) ، ويؤكد ذلك قوله لربده (النافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل ، والمائل ينظر ماذا يفعل الله به^(٢)) .

إن السكندرى ليس غريباً على أهل السنة إذن ، فهو لم يقصد فى نظرية إسقاط التدبير أن يجعل الإنسان ريشة فى مهب الريح ، بل كان هدفه غاية نفسية خلقية يضعها السالك فى طريقه فيكون متقبلاً للآلام ، ثابتاً أمام الشدائد ، صامداً لأحكام القضاء والتقدير . أمر آخر وهو ألا يكون الإنسان عبداً للخوف أو الرجاء أو الآلام أو المسرات . حينئذ يرتفع بنفسه فوق كل شئ . بشهوده الله واعتماده عليه وتقويض الأمور لديه ، ويكون فى النهاية متحققاً بالحريّة فى أكل صورها الإنسانية . . . الحرية عن عبودية الركون إلى الأشياء وعلى الأشياء ، عن الخضوع لحظوظ النفس الإنسانية بين قوانين وأمر الطبيعة . ومن أهم ما يقصد إليه أيضاً ابن عطاء^(٣) هو ألا يكون الإنسان متطلماً فى قلق وحيرة لاستكناه المجهول من أمر المستقبل . لأن هذا يقطع صلته بالطريق إلى الله . ولكن هذه النظرة من ابن عطاء فيها كثير من الخطأ . فإن فى دعوته إلى عدم التفكير فى المستقبل استكمالاً لنظرته تؤدى إلى الركود وعدم عمارة الحياة ، وإن كان ابن عطاء لا يرى تنافياً بين طلب الرزق والإيمان بسبق تقديره ، فهو لا يرى أى تناف بين السعى وإسقاط التدبير . ووجهة نظره عامة أن إسقاط التدبير أمر معنوى هدفه الراحة النفسية والتفويض قبل العمل وخلالها وبعده ، فهو فى الواقع لا يدعو إلى ترك العمل اعتماداً على سبق التقدير^(٤) .

(١) ابن عطاء الله التنوير فى إسقاط التدبير ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) ابن عطاء الله التنوير فى إسقاط التدبير ص ٧١ وانظر شرح المسك لابن عباد الرادى ج ١ ،

وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن عطاء التنوير ٣١ .

أما منهج ابن عطاء في المعرفة فهو استدلال عقلي وشهود ذوق (فالفكرة فسكرتان، فكرة تصديق وإيمان، وفكرة شهود وعيان، فالأولى لأرباب الاعتبار، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار.) والاستدلال الأول لديه (مثل الاستدلال على وجود الله من آثاره وشواهد^(١))، فهو ينتقل من معنى إلى معنى. أما الثاني فلا ينتقل فيه من معنى إلى معنى؛ لأنه منهج يدرك به الصوفي الحقيقة العليا (إدراكاً ذوقياً مباشراً). ومن هنا كانت المعرفة الذوقية أكل من المعرفة الاستدلالية العقلية. وهذه المعرفة عنده (حاصلة في النفوس منذ عهد ألت^(٢)) وهو يجعلها بمحض حسن تدبيره: (اعلم أن الحق سبحانه وتعالى تولاك بتدبيره على جميع أطوارك، وقام لك في كل ذلك بوجود إبرازك، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم «ألت ربكم قالوا بلى». ومن حسن تدبيره لك حيث أن عرفك به فعرفته، وتبلى لك فشهدته، واستنطقك والملك الإقرار بربوبيته فوجدته^(٣)). ولهذا فإن ابن عطاء يتعجب في توضيحه حين يؤكد (أنه لا يليق بمن عرف الله ووحدته في عالم النور أن يجهل هنا في العالم المادي. أو لم يقل سبحانه وتعالى «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»^(٤))، وأي عقد أهم من عقد إسقاط التدبير مع الله الذي هو مظهر عبودية الإنسان ودليل إقراره بربوبية الله^(٥)). لهذا لا يتحقق الصوفي بشهود أحدية الله إلا بعد المعرفة الذوقية له، وهو هنا يماثل جانباً من جوانب ابن القارض في وحدة الشهود في أن الدليل على الوحدة الشهود الذوقية. ومن هنا أيضاً يظهر خطأ الشيخ الشرقاوي^(٦) والدكتور زكي مبارك^(٧) في ربطها هذا بمنهج الحلول أو وحدة الوجود، وإن عاد الدكتور زكي مبارك بنى هذا بلسان ابن عطاء في

(١) ابن عطاء: شرح الحكم لابن عباد الرندي ج ٢، ص ٩٦.

(٢) (٣)، (٤)، (٥) ابن عطاء: التنوير ج ٨، ص ٩، ٤٤ (آية العهد ١٣٢ من الأعراف ٧) [واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ...]

(٦) شرح الشيخ العرفاوي على حكم ابن عطاء الله حاشي الرندي ج ١، ص ١٢٨.

(٧) الدكتور زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق ج ١، ص ١٤٥، ١٤٧.

نفس المقام^(١). ومن المجيب هنا أن ابن تيمية^(٢) نفسه يقر تفسير ابن عطاء للوجود ، وهو انحصار الممتاز للذاهب الصوفية أو التصوف عامة. وقبل أن نصل إلى الدوائر المنفصلة نقول : إن مدرسة الغزالي السنية مضت في رسالتها ، ولكننا لا نجد من تطور فيها على أصالة غير محمد إقبال في القرن العشرين من الميلاد^(٣) .

(١) الدكتور زكي مبارك : التصوف في الأدب والأخلاق ج ١ ، ١٤٦٠ -

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١٣٢٣ هـ / ج ١ ص ١٥٤ .

(٣) سهرى بيان ذلك في الباب الخامس .

البابُ الرابع

الفلسفة الصوفية فيما وراء التصوف السلفي والسني

تَحْصِيْلٌ

عرفنا لدى الباب الثانى والثالث فى أنظار التصوف السافى والسنى أن توقف السلفية عند ظاهر النصوص المقدسة طور فلسفة المشبهة والمجسمة فى مختلف الدوائر السلفية والشمعية مما أعان على ظهور النظريات الفلسفية لدى الصوفية فى الدوائر المنفصلة عما وراء التصوف السافى والسنى . ولولا جهد الحركة الإحيائية الضخمة للفلسفة الدينية التى بمها الإمام الغزالى عن تجربة وأصاله لكان لدى الفكر الإسلامى أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن تستشرى تيارات الانفصال فى الدوائر الصوفية والفلسفية فتعاول بلاد بنييتها هدم دين الله ، وإما أن يسيطر التيار السلفى لدى مدرسة ابن تيمية على الموقف بعد انتظامه على التيارات المنفصلة فيموق بمجموده تطور الفكر الدينى فى الإسلام ذلك التطور الذى بعنه أهل السنة وعلى رأسهم رائدهم الغزالى ومدرسته الصادقة .

نحن لا نشك مطلقاً فى أنه كان لا بد بحكم التطور وتلاقح الثقافات أن تظهر هذه النظريات بعد غزوها للعقل الإسلامى على أساس من ضعف السلطان السياسى فى الإسلام وعلى أساس من مبدأ تشجيع الترجمات ونقل الثقافات الغربية عن الإسلام إلى ساحته الرحبية^(١) .

نحن لا شك مطلقاً فى أن الأفكار الجديدة كان لا بد لها أن تغزو الساحة الإسلامية الرحبية الآفاق فى الشرق والغرب وأن تتطور معها الأفكار ، وأن تتطرب معها الأفكار بالذات فى الأطراف البعيدة للدولة الإسلامية فى الشرق والغرب كما ذكرنا فى العراق والأندلس باعتبارهما الحدين للاصقين للتيارات الخبيثة ، والأكثر تأثراً بريح هذه ^(التيارات) للتيارات — أقول كان لا بد لهذه الأفكار أن تصل إلى غايتها : إما إلى تطرف

(١) المقدس : البدء والتاريخ ج ٥ ، ١٤٦ وانظر أيضاً الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمصريين

نحسب الخضوع للعقل الخالص أو للذوق الخالص — إلى الخروج على الدين عبر نظريات الاتحاد أو الحلول أو الاتصال أو وحدة الوجود . وإما إلى الاعتدال والاستقامة مع أهل السنة والسلف الصادقين كرد فعل قوى إزاء تيارات الانفصال .

ونحن لا نشك أيضاً في أن هذه النظريات في الدوائر المنفصلة لدى الصوفية في الإسلام تدل على عبقرية رجالها كمفكرين استعملوا عقولهم أو أذواقهم وخرجوا من استدلالاتها وكشوفها إلى أنظار قوية جديدة بالبحث والتأمل والدراسة العميقة لمعرفة مدى اتصالها أو انفصالها عن روح التهج الإسلامي . من هنا انشغلت الدراسات في الشرق والغرب بهذه الأنظار . لكن العيب الأكبر هو أن الدارسين في الغرب بالذات وهم الرواد الأوائل في هذا الباب — اعتبروا هذه النظريات المنفصلة هي التصوف الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية ، وما عداها ليس جديراً بصفة أو اسم الفلسفة أو التصوف . وهذا هو الخطأ أكبر الخطأ بدليل ما ألقينا عليه الأضواء في أنظار التصوف السني والتصوف الشيعي ، وبدليل أن المحاولات التي بذلت في البداية للتوفيق بين الفلسفات الغربية في غنوصيتها الشرقية أو الغربية ، وبين الإسلام في محاولات المدرسة المشائية وتابعيها — كانت متعسفة مفتعلة ليس فيها أصالة الفكر الإسلامي الصحيح ، وأن مجال الإصالة حقا هو في دوائر الكلام والفقه والتصوف . فإذا ذكرنا أوضح الأمثلة على هذا رأينا أن دائرة المعارف التي تمثل ظاهرة الرقي العقلي الشامل ، في الوقت الذي تمثل ظاهرة انحطاط العرب في سلطانهم الديني السياسي الإسلامي هي دائرة معارف إخوان الصفاء ، وهي أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية البعيدة كل البعد عن الروح الإسلامي منها حاولت التوفيق . شيء آخر جد خطير : هو أن هذه الأنظار التي خرجت بها الدوائر المنفصلة في نظريات الاتحاد والانصال والحلول ووحدة الوجود والإنسان الكامل — هذه النظريات ليست هي الفلسفة الصوفية الأصيلة للتصوف الإسلامي ، فإن من الأسس التي ارتكزت عليها هذه النظريات المنفصلة أن الإيمان الخالص الذي حرص

عليه التصوف السني تحول إلى المعرفة القلبية دون السلوك أو العمل ، وأن الحب الصادق الذي كان لا يطعم في ثواب أو يخشى من عقاب مع التمسك بأصول المبادئ تحول إلى عدم إيمان بالجنة أو النار كشيء محسوس ، أو تطور في الوقت نفسه إلى إسقاط التكليف بدعوى الاتصال أو الاتحاد أو الحلول أو متولدات هذه النظريات ، كما أدى إلى القول إما بعدم جدوى الشرائع أو إنكار توقفها عند رسالة الإسلام . وفي هذا وذلك خروج سافر على الإسلام ، وإنكار لسكمة الله الذي أكل دينه وأتم نعمته به^(١) . وأعود فأقول إنني سأدرس واقع هذه النظريات في ذاتها ومضمونها بالنسبة للمنهج الإسلامي مختلفا مع من ناقشوها من الرواد الأجانب وتابعيهم فيما رأوه من أنها وحدها تمثل النضوج الإسلامي أكثر مما تمثل الانفصال ، ومن هنا كان عطفهم عليها وعلى أصحابها كأحرار . ولن أضئ معهم في هذا المطف ، ولن آخذ في الوقت نفسه بجانب التعصب للمنهج أخذاً يبعدني عن الحق ، ولكني سأكون معها كما كان الفزالي الذي كشف أخطأها وبين في فلسفته تجاهها أننا إما أن نكون مع غير الله على خلط وتاييس وتضليل . وإن كنت اختلف مع الامام الفزالي في أنه تسامح وأحسن الظن بأصحاب هذه النظريات خضوعاً لمنهجه هو قبل وبعد كل شيء .

قبل أن أدخل إلى بدايات الطريق لا بد أن أذكر حقيقتين هامتين فصلتهما في كلامي لدى متوسطات الطريق السني .

الأولى : إن متوسطات الطريق بجامعة كانت الجسر الذي تعرض العابرون عليه

(١) سئري أن تطور النظرة التجريدية أدى إلى البحث في أن الجنة والنار شيء حادث وليس لما حدث أولاً خلق الله مكان حيث يكون الصوفية المارقون ولم يدع البحث في الجنة والنار هل هما موجودتان أم غير موجودتين ، وحتى قال عقيب القنصاني (٦٩٠ هـ) في مدرسة ابن عربي (إن القرآن كله إشراك) . انظر الاعلام - لزركلي ص ١٩٣ ج ٣ الطبعة الثانية وانظر الطبري ٩ ، ١٢٩ - وفوات الوفيات ١٧٢ ، ١٧٣ وانظر دول الإسلام لذهبي ١ ، ٧٣ ، تهذيب ابن مأكز ٦ ، ٢٨١ ، وليكسون : صوفية الإسلام ١٥٣ . وانظر للماوي : السكواكب الحورية ٣٣١ مخطوط ٢٦٠ تاريخ دار الكتب المصرية . وانظر ابن كثير : البداية والنهاية ص ٢٢٦/١٣ .

أو المتوقفون لديه لخطر التيارات المختلفة التي تجاذبتهم ؛ إما إلى عبورهم هذه التيارات والتخلص منها بقوة صدق بداياتهم السليمة وإما بانحرافهم في خضم الفنوصيات المختلفة ودخولهم وسياحاتهم في التيارات المنفصلة ، وأما حيرتهم بين بداياتهم وبين الخوض في تلك التيارات الناشئة . إن توقعهم أو تأرجحهم أدى إلى الخلط بين الآراء التي تصلهم بالتهج الاسلامي والآراء التي تفصلهم عنه ، وأدى بالتالي إلى الخلط والاضطراب في الدراسات حولهم وحول انظارهم الاسلامية وغير الاسلامية الدخيلة .

الثانية : إننا إذا ناقشنا حارواه المطار^(١) ، وما أرخه القفطى^(٢) ، وذكره السمودي^(٣) حول معرفة ذى النون المصري (ت ٨٢٤٥ هـ) وعلمه بأسماء ورموز البرابي وما أثاره نيكلسون^(٤) حول ذلك — كان لنا أن نصل من وراء هذا إلى وضع ذى النون المصري بالذات مقدمة ممتازة للبسطامى أو للنظريات المنفصلة ، كما وضعنا الحارث الحاسبي مقدمة ممتازة للجنيد وللغزالي في الدائرة السنية ، وكما وضعنا المدرسة السالية والبلخية مقدمة ممتازة للهروى في الدائرة السلفية . ذو النون للمصرى إذن هو المقدمة الممتازة للبسطامى أو للنظريات المنفصلة فيما وراء التصوف السلفي والسني . وأكبر من أهم شخصية ذى النون وأنظاره الأستاذ نيكلسون . لكنه أسرف كثيراً في اعتماده وتسليمه بروايات القفطى والسمودي دون أن يبررها على ميزان النقد العلمي فيقبل منها ما يفتق مع العقل ويرفض ما لا يفتق معه ، وخاصة إذا خلت الروايات من السند ، وجرت على السنة غير المتقدمين . .

يقول نيكلسون^(٥) مؤمناً على رواية القفطى^(٦) : (وتبدو شخصية ذى النون الحقيقية

(١) المطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ .

(٢) القفطى أخبار العلماء من ١٨٥ طيبة لبيت ، وطبعة القاهرة . ٦ ، ١١١ ، ٢٢٨ .

(٣) السمودي : مروج الذهب ج ٢ ، ٤٠١ نصر باريه دى مينار باريس .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ترجمة المرحوم الدكتور أبو الملا عفيفي ٧ ، ١٢ .

(٥) و(٦) المصادر السابقة لهم .

فما يذكره عنه القفطى فى كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء حيث يقول ذو النون من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقليد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة . وكان كثير للملازمة « لبربا » بلدة أخميم « البرابى » فلأنها من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً . ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات . . .) .

ويقول نيكلسون^(١) موثقاً رواية المسمودى^(٢) : (أما المسمودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة ، وكان أول مصدر تكلم عنه ، فيخبرنا أنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل أخميم - « كذا » عند مزارها . ويرى عنه أنه كان حكيماً سلك طريقاً خاصاً ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ، وكان من العنيين بحل رموز البرابى فى أخميم ، كثير التطواف بها ، وأنه وفق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها . ثم يذكر المسمودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادعى ذو النون أنه أقرأها وحلها .) . القفطى إذن يصنفه بأنه عالم كيميائى ، ومن أكبر العلماء بآثار مصر القديمة ورموزها وأسرارها الدينية ، والمسمودى يردد ذلك ويؤكد بطريقة غير عملية على الإطلاق . أنه أخذ أنبأه سماعاً عن أهالى أخميم ! !

أما الأستاذ نيكلسون^(٣) فهو لا يثق فقط فى علم ذى النون بلغة قدماء المصريين وأسرارهم ورموزهم ، بل يرتب على ذلك العلة بين علم الكيمياء وبين الأسرار المدونة فى رسوم المصريين القدماء اعتماداً على ما ذكره أصحاب المقالات عن هرمس « أخنوخ » الذى كان أول من بنى الأهرام ومدائن البرابى . وأكد نيكلسون أن ذا النون من أصحاب الكيمياء والسحر ، وربط بين الكرامات والكيمياء والتصوف حتى وصل إلى

(١) و(٢) المصادر السابقة لهم .

(٣) المصدر السابق لنيكلسون .

أن التصوفة وصلوا إلى هذا السلوك من باب الكيمياء والسحر لا الكيمياء العلمية بالمعنى العلمى فى مدرسة جابر بن حيان تلك المدرسة التى خلصت العلم لأول مرة من ستر الكهانة والسموذة إلى الحقل التجريبي . وكما أخطأ نيكلسون فى إسرافه الشديد فى توثيق روايات الفلفى والمسدودى ، فقد أخطأ أيضاً فى التسليم بأن ذا النون من طبقة جابر بن حيان على أساس الوهم القائل بأن كل من اشتغل بالكيمياء صوفى ، وأن الاشتغال بصناعة الكيمياء مطية إلى الطريق الصوفى ، أو أن جابر بن حيان كان يلقب بالصوفى . نحن لا ننكر أن ذا النون اشتغل بالكيمياء^(١) ، وقد يكون من المؤكد أنه درس بعض رسائل جابر التى وصلت مع الوفود المهاجرة من الشيعة إلى مصر التى بدأت منذ الاضطهادات الأموية ، وكان لها أثرها فى توجيهه ، لكن الفارق الواضح أن « جابر^(٢) ابن حيان لم يخلط بين الكيمياء والكرامات الصوفية » أو لم يفهم الكيمياء بمعنى السحر كما فهمها ذو النون أو من أرخوا له .

لهم لدينا أن ذا النون كان حكيماً وهذا يصله بالركب الفلسفى ، وقد حاول أن يتفلسف أولاً ، ثم اتخذ فى الدين سيرة خاصة على جسر من كيمياء البرابى ورموزها السحرية ، ومعنى هذا أنه كان من ذوى الدين الفنوصى ، لكن أهم ما يصل إليه ذو النون الذى بدأ سنيا ثم جرفه التيار الفنوصى : هو أنه كان أول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة حين فرق بين معرفة الصوفى بالله ، وبين المعرفة بالعقل وحده ، وحين ذكر أن للمعرفة الحقيقية هى المعرفة الأسى عن طريق المشاهدة القلبية وقد يكون من الصحيح حقاً أن نقول إن نظريته الصوفية فى المعرفة تؤكد أن المعرفة فطرية فى قلوبنا منذ الأزل ،

(١) من مؤلفات ذى النون التى ذكرها كارادى نو ، (انظر دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية 989 p. وانظر للمسدودى ج ٢ ، ٤٠١ باريس .)

(٢) المخرجات ويحتوى إرشادات طبية وتأميم سحرية ونجارب كيميائية (٢) حجر الكيمياء ، ٣٠٠

مناظرات بينه وبين يعقوب (تليذه) فى مخرج الكيمياء ولم تفسر حتى الآن . المصدر السابق .

(٢) د/عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق الباب السادس من رسالة الماجستير مخطوط بكتبة الآداب جامعة الاسكندرية ١٩٦١ وقد نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦

وهي الصلة التي يخلقها الله من النور الباطن في قلوبنا أو كما يقول ^(١) (إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بـوَحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً ، كأنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والتكلمين والبلغاء ، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فتكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عبادهم . فإذا سحت هذه الآراء لدى النون ، فإننا نجد من الواضح أن ما يسميه معرفة يشبه الفصوص الهلينية الذي أخذه عن الأفلوطينية الحديثة ، وليس هذا فقط ، بل إن خطوات ذى النون في هذا المجال تجعله جسراً نظرية وحدة الشهود والاتحاد ، حيث يقول ^(٢) (فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى يفتى فيه ، والعارفون بالله قانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم ، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله ، فهم يتحركون بحركة الله ، وينطقون عن الله بما يجري على ألسنتهم ، وينظرون بنور الله في أبصارهم) . هنا يظهر لنا ذو النون بخصائصه الإسماعيلية النيزوفية اللبثية من الأفلوطينية الحديثة . تلك التي تراها واضحة أيضاً في قول ذى النون عن المعرفة والمحبة (عرفت ربى ربى ولولا ربى ما عرفت ربى) ، (والحبة متبادلة بين العبد والرب) ، (وهذا الحب من شأنه أن يصل المحبة إلى الاتحاد ربه . . .) ، (والعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله) ^(٣) .

أقول إن هذه الآراء عن ذا النون تضعه جسراً للمدارس والنظريات المنفصلة ، ولكننا لانسرف في القول كما أسرف نيكلسون ومن تبعه حين قال إن ذا النون — أول من . بذر الخصائص النيزوفية في التصوف الإسلامى على الإطلاق — فهو في الواقع مجرد صدى لأصداء عميقة في الفصوص الغربى الشرق والغربى معاً .

(١)، (٢)، (٣) الطوسي : الابع ، ١٤٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٣ . وانظر الفشرى ٨ ، ٩ وانظر فريد الدين العطار تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٢٧ وانظر ابن التديم القهرست ٣٠٨ وكلف القانون لحاجى خليفة ج ٢ ، ٥٣٨ وانظر أيضاً طبقات السلى ١٥ ، ٢٦ وطبقات الشعرائى ج ١ ، ٨٩ ، ٨٤ وتاريخ بغداد ج ٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ .

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن الأصداء التي شاعت عن آراء ذى النون المصرى لم تحمل معها حقيقة كاملة ، بل حلت حقيقة التيارات الغريبة التي نمت وترعرعت في مدارس النظريات المنفصلة ، وكانت بدايات ثمارها لدى تلميذه الأول أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١ هـ) الذى توفى بدمه بأعوام قليلة لا تبلغ العشرين . فلنمض إذن مع الركب المنفصل لدى رائده الأول أبى زيد البسطامى .

الفصل الأول

نظرية الاتحاد لدى البسطامي

١ - بدايات الطريق

البسطامي هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي . كان جده مجوسيا أسلم . اسمه سروسشان . من أهل بسطام (بالكسر ثم السكون) محلة كبيرة بقومس . على جادة الطريق إلى نيسابور . فتحت في عهد عمر بن الخطاب عام ١٨ هـ . وأبو يزيد ثاني أخوته (آدم وطيفور وعلي) وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، ولكن أبا يزيد كان أجملهم حالاً كما يقول القشيري . وقد توفي أبو يزيد عام ٢٦١ هـ ^(١) .

والبسطامي هو أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي ، ويؤيد ذلك الأستاذ نيكلسون ^(٢) ، خلافاً لما ذكره الأستاذ ماسينيون ^(٣) في نسبة ذلك لدى التون المصري (٨٢٤٥ هـ) وقد أخذ البسطامي النظرية من جذورها عن الهندية في عقيدة الواحدة Monism ، ونسخ منها نظريته وعقيدته في الفناء على أساس من فكرة المراقبة التي يراد بها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلح «الذيانا والساذي» [Dhyana and Samadhi] . والذيانا هي التأمل والمراقبة ، والساذي هو الاستغراق . وبارتباط المراقبة أو التأمل « Meditation » بالاستغراق أو الفناء (Absorption) بمعنى الصمود

(١) القهري : الرسالة ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً الطاهر تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٦٠ وطبقات الصغرى ج ١ ٨٩٤ ، ٩٠ .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ترجمة للمرحوم الأستاذ الدكتور أبو الملاء عفيفي ٨٤٧ ، ٢٣٤٧٧ ، ٢٤ وانظر النص الأصلي في كتاب نيكلسون تراث الإسلام

The Legacy of Islam, p. 212—216.

(٣) ماسينيون : مجموعة نصوص لم تنشر ، وانظر تذكرة الأولياء الطاهر ج ١ ، ١٣٧ ، ١٤٠ وانظر حلية الأولياء ج (١٠) ٣٣ ، ٤٠ .

من المراقبة إلى الاستفراق — يصل الصوفي المريد إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً . وهذه هي جوهر نظرية البسطامى التى أخذها عن الصوفية الهندية فى فلسفة الديانا والسماذى^(١) . وقد أكد الأستاذ نيكلسون أن البسطامى نقل نظرية الفناء عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية (فى مراقبة الأنفاس تلك التى وصفها البسطامى بأنها عبادة العارف بالله)^(٢) .

إن أول وأدق ما يواجهنا فى نظرية البسطامى قصة معراجة التى ذكرها القشبرى^(٣) ، وأكد مضمونه « مخطوط النور من كلمات ابن طيقور » الذى نشره الأستاذ ماسينيون عام ١٩٢٠^(٤) .

يقول أبو يزيد (كنت اثنتى عشرة سنة حداد نفسى ، وخمس سنين كنت مرآة قلبى ، وسنة أنظر فيما بينهما ، فإذا فى وسطى زنار ، فعملت على قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه ، فكشف لى فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات) ويصل بنا البسطامى من قصة معراجة إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأنى لست الآن من كنته ، وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق ، لأنى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل أنظر أن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى . أما أنا فقد فنيت . . .) وهنا يصلنا البسطامى بالحلاج أو يقدم أرضه الخصبية للحلاج فيغرس بها آثار الحلول أيضاً . ويؤكد لنا هذا ما جاء فى مخطوطه « النور من كلمات أبى مليفور » عن أبى الربيع (حدثنا خاف قال : دق رجل على أبى يزيد باب داره فقال له من تطلبه ؟ فقال أطلب أبا يزيد . قال مر ويحك فليس فى الدار غير الله) وفى رواية أخرى : (حدثنا خلف قال قصد أبا يزيد رجل من أصحاب

منه

Encyclopaedia of Religion and Vol. III.

(١)

(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ص ٧٥ وانظر المطار بذكره الأولياء ج ١ ، ١٦٢ .

(٣) القشبرى ص ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٤) ماسينيون : مخطوط عن تكملة اللولية بحلب لعنه الأستاذ د/ عبد الرحمن بدوى فى كتابه

شطحات الصوفية ككاتب ص ٦٥ .

ذى النون . فقال له من تطلب ؟ قال أبا يزيد فقال يابنى : أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة . فرجع إلى ذى النون وأخبره فغشى عليه^(١) .

فإذا ذكرنا كما فصلنا من قبل من أن الغزالي يصل بين المعرفة والعبادة^(٢) وأن هذا هو ما أخذَه السلفي ابن القيم^(٣) عن الغزالي مباشرة وعن ابن تيمية عن الغزالي — إذا ذكرنا هذا مع التصوف السني والسلفي ، فإننا نجد أن البسطامي يفصل بين المعرفة والعبادة فصلا كاملا يؤدي إلى نتيجة خبيثة خطيرة وهي أن المتشغلين المستغرقين في العبادة بعيدون عن المعرفة ، وأن المتشغل بالعبادة لا يصلح لحل المعرفة على الإطلاق . يقول البسطامي في وضرح (اطلع الله على قلوب أوليائه . ففهم من لم يكن يصلح لحل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة) . ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة العارف وجود معروفه^(٤) . معنى هذا أنه لا درجة للعارف الواصل الذي لا يعيش بالحال بل في الحال . وأن الله شغل بالعبادة من لم يكن يصلح لحل المعرفة . أما العارفون فليسوا في شغل بالعبادة . ويصل بنا البسطامي في فلسفته للمعرفة بأنه تدرج فيها منذ البداية ، وكان غلظه في أربعة أشياء : حين توهم أنه يذكر الله ، وأنه يعرفه ، وأنه يحبه ، وأنه يطلبه ، فلما انتهى إلى درجة العارف رأى ذكر الله له يسبق ذكره ؛ ومعرفة الله به تتقدم معرفته ، ومحبة الله له أقدم من محبته له . وطلب الله له قبل طلبه له : (غلظت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره ، وأعرفه ، وأحبه ، وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته تقدمت معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولا حتى طلبته^(٥)) . والبسطامي

(١) ماسينيون : مخطوط عن تكمية الرواية بحلب نشره د . بدوي في كتابه شطحات الصوفية كالحق ص ٦٥ .

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ج ٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٢٢٤ ج ٣ .

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ، ٢٧٥ ، وانظر القشيري المصدر السابق والسلي : الطبقات ٢٤٨

وماسينيون مجموعة : خصوص لم تنشر (٣٢ — ٢٧ p)

(٥) السلي : طبقات الصوفية ص ٢٤٨ وانظر المطار : تذكرة الأوليا ج ١ ، ١٦٢ .

هنا كما خالف العطرة الصوفية للمعدله التي تصل ما بين العرفة والعبادة ، والتي ترى بيقين المعرفة في صدق العبادة استناداً إلى قول الله (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد خالفها أيضاً في نظرة الافتقار - افتقار المخلوقات إلى الخالق - وأكد البسطامي الفصل بين المعرفة والعبادة ، وافتقار الله إلى عباده المارفين أكثر من افتقارهم إليه وطلبهم له ، حتى وصل في النهاية إلى أن (الإشارة من المشير شرك ، وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إلى الله^(١)).

وحين يذكر البسطامي يذكر الشطوح والسطحات ، وتفضيل مقام السكر على الصحو وعدم الانفلات منه إلى اليقظة لاستكمال رسالة الأولياء والأنبياء حسب مفهوم التصوف في إسلاميته الصحيحة . وأقدم مرجع صوفي اهتم بـ «سطحات البسطامي» هو الطوسي في اللمع لكن الطوسي كما سنرى كان متعصباً لمنطق البسطامي أكثر من سلوكه سبيل الحق الواضح . يقول الطوسي^(٢) : (إن سأل سائل فقال ما معنى الشطوح . فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غايانه وغلبته ...) ، (ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته^(٣) يقال شطوح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، وسطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشككة على مفهوم سامعها إلا من كان من أهلها^(٤) . هنا يؤكد الطوسي أنه لا يفهم مضمون الشطوح إلا من كان من أهل الطريق . كما يؤكد حقيقة أخرى أن في الشطوح حقائق لا مجرد توهمات ينكرها الشاطح لورجع إلى صحوه بعد سكره . أمر ثالث يؤكد الطوسي هو أن ظاهر الشطحات (مستشنع وباطنها صحيح)^(٥) . أمر رابع يوضحه الطوسي : هو أن كل عارف بحقيقة ما وجد بنطق حسب كل مقام أو حال فيها بينه وبين ذاته ، وفيما بينه وبين غيره حسب مقام أو حال كل عارف . ومعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي بتضير حتى

(١) تاريخ بغداد للبندائي ج ٧/ ٢٧٠ ، وانظر ماسينيون : مجموعة نصوص لم تذكر 29 p.

(٢) (٣) ، (٤) الطوسي : الممر ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ وبعدها طبع القاهرة ١٩٥٧ .

في الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال ، وإنما لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها ، وإنما يجب الرجوع في هذا إلى الخواص العارفين بها ، أو تأويلها بالرجوع إلى الراشخين ، أو الصمت حيال أسرارها ، ولا شك أن ما يدنو إليه الطوسي ضرب في العماء ، وخروج عما دعا إليه التصوف السليم من الرجوع إلى العقل لتمييز التوهم من الممارف الدوقية أو المتحقق منها ، فربما كانت أو هام شيطان لا حقائق مَلَكَ كما يقول الغزالي ، فإذا ذكرنا زعم الطوسي من أن (أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم) ^(١) ، وذكرنا مثاله في ذلك بعلم الخضر العابد الصالح الذي فاق علم موسى النبي ، فإننا ندرك شطحاً عجيباً للطوسي . فإذا كان الكمال في الشطح ، أو كان أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح كبداية ؟ فأنهاية الكمال إذن ؟ ثم هل كان الخضر ذا شطحات ، أم أن الطوسي يقصد أن يشبه تصرف الخضر الذي كان ظاهره منكراً وباطنه الخير كل الخير بأن الشطحات في حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشعة . وهل اللفظ إلا صورة أو قالب يشف عما وراءه ؟ ثم هل هناك حكم عدل كالعقل في الشطحات ومضامينها ؟ إن قال الطوسي أنه لا يفهم الشطحات إلا أصحابها فهو متناقض لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تماماً في سورة وجده ما ينطق به أو ما يشعر به تماماً ، وإذا شعر انفصل ، فإذا عاد إلى الصحو استطاع أن يدرك حقيقة ما قال ونطق لا باستناده إلى العارفين قدر استناده إلى العقل والدين الذين هما المقياس أو الميزان السوي للحكم البعيد عن الهوى والتعصب ، والتلبس والتأويل المتعسف الباطل .

فإذا عدنا إلى الطوس مع البسطامي في شطحاته وجدناه يشرح موقفه منها ومنه في قوله ^(٢) (وقد شاع في كلام الناس أنه قال : رفعني الله مرة فألقاني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد : إن خلقى يحبون أن يروك فقلت زُفني بوحدانيتك وألبسني أنايتك ، وارفعني إلى أحديتِكَ حتى إذا رآني خالقك قالوا رأيناك فتسكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا) . فإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الطوسي لهذا الكلام نجده يقول فيها ^(٣) :

(١) الطوسي المم ٤٥٤ وما بعد ما وانظر أيضاً ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢ و٣) الطوسي : المم ٤٦١ ، ٤٦٢ القاهرة ١٩٥٧ .

(قوله زفنى مرة فأقامنى بين يديه . . . يعنى أشهدنى ذلك وأحضر قلبى لذلك لأن الخلق كلهم بين يديه لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ، ولكن يتفاضلون فى حضورهم لذلك ومشاهدتهم . وأما قوله زفنى بوحدانيتك وألبنى أنا نيتك ، وارفعنى إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى نهاية أحوال المتحققين) . (وأما قوله حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك ، فهذا وأشباه ذلك بصف فناء ، وفنائه عن فناءه ، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ، ولا خاق قبل ولا كون كان ، وكل هذا مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم : ما زال عبدى يتقرب إلىّ بالتوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت عينه التى يبصر بها ، وسمعه الذى يسمع به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها . وينتهى بنا الطوسى فى شرحه وتأويله إلى القول : (ثم إنه لا يبلغ المتعابان حقيقة المحبة ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا) .

فإذ لا حظنا شرح الطومى لقول البسطامى : (زَيْنى بوحدانيتك وألبسنى أنايتك وارفعنى إلى أحدىتك) : نجده يقول إنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حالة إلى نهاية أحوال المتحققين ، والمسألة أوضح من الشرح التجريدى للطومى ، فعبارة البسطامى واضحة في الدعوة إلى الاتحاد بالله حتى يبلغ المتحايان حقيقة المحبة في الاتحاد فيقول الواحد للآخر يا أنا . والبسطامى وإن لم يصرح هنا بأنه اتحد فعلا مع الله ، فقد صرح بذلك في كثير من أقواله التى ذكرنا منها (وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق) ، فالحق تعالى مرآة نفسه : (بل أنظر أن الحق مرآة نفسى)^(١) . ولا شك أن هذا كان المقدمة المتأخرة لفلسفة العلاج في الحلول ، وإن بدت آراء للعلاج مثل البسطامى « كما رأينا وسنرى » تحاول تنظية السافرن مذهب الاتحاد أو الحلول بصورة وحدة الشهود . وقد أكد الطومى سرغ محاولات تأويلاته المتصفة بالخطوط الرئيسية في نظرية البسطامى

(١) الفهرى : الرسالة من ٤٨ طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ وانظر أيضاً ماسينيون من مخطوطات
عليه من تكية اللولبية بحلب فخره كعفى الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفية
من ٦٥ أصل المخطوط رقم ٢٧٨٤ مكتبة الأوف ببغداد . وانظر أيضاً ماسينيون : بحث فى المصطلح
الفنى للصوفية السلفين باريس ١٩٢٢ من ١٠٠ هـ .

غيا حكاية عنه ابن سالم من أن فرعون ذاته لم يقل ما قال البسطامي عن الله . يقول الطوسي^(١) ، (قال ابن سالم : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال رب يبت ، ورب مال ، ولكن أبا يزيد رحمه الله قال : سبحاني سبحاني سبح ... وسبحان اسم من أسماء الله لا يجوز أن يسمى به غير الله) . ويدفع الطوسي فيقول : (إننا لو سمعنا رجلا يقول لا إله إلا أنا فاعبدون . ما كان يخلج في قلبنا شيء غير أن نعلم أنه يقرأ القرآن ، وكذلك لو سمعنا أبا يزيد وهو يقول سبحاني لم نشك بأنه يسبح الله ويصفه بما وصف به نفسه) . ولا شك أن قياس الطوسي باطل . فإن قارئ سياق القرآن في نصه الأصلي يرى باطلا أن الله يتكلم على لسانه ، أو يتكلم هو بلسان الله في أمثاله أو حال شهوده — إن تعمقنا وراء تأويلات الطوسي وقياساته الباطلة — اللهم إذن أن الشطح الذي هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسي مع البسطامي يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هي ، وهي هو . من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد ، وجسر الفيض الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى التكلم حال النجوى ، وفي صيغة الغائب حال الذكر . يقول الأستاذ ماسينيون^(٢) (وعلى وصيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح — هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع الماشقين باستبدال كل منهما دوره ، وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم . . .) ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد . . . وعلى هذا الأساس نجد أن العناصر الضرورية للشطح كبداية لكمال العارف (١) أن يصدر عن سورة الوجود (٢) أن تكون التجربة تجربة اتحاد (٣) أن يكون الصوفي الواصل في حال سكر هو عتق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامي المفضلين للسكر على الصحو (٤) أن يتم ذلك كله والصوفي في حالة لاشعورية ذكرها خطأ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٣) : « في حالة من عدم الشعور » . ولا شك أن اللاشعور ليس هو عدم الشعور ، وإنما هو شعور من نوع آخر ،

(١) الطوسي : المصدر السابق المجلد ٤ ، ص ٤٦٢ .

(٢) ماسينيون : بحث في المصطلح التي الصوفية ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٤ .

أو مرتبة وراء الشعور لما مساس به . المهم أن الصوفي الشاطح يتكلم باسان الحق كلاماً وهو يختار عتبة الاتحاد ، وحال الاتحاد — هذا الكلام ظاهره مستشع وباطنه صحيح كما يقول السراج الطوسي — فيما ذكرناه لكن ما براعت الوجد التي يصدر عنها الشطح ؟ يقول الطوسي^(١) عن أبي سميد الأعرابي (الوجد ما يكون عن ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة ، أو بمحادثة لطيفة أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائدة ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر) (وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك فيثبت لك قدم بلا قدم وذكر بلا ذكر) .

والمهم لدينا أن المناجاة بسر حتى « يصبح المعبود هو الباطن ، والعبد هو الظاهر بمعنى أن باطن العبد ظاهر المعبود ، وباطن المعبود ظاهر العبد » . ومن هنا جاء العلاج فقال : إن ناسوت الله يظهر سر سنى لاهوته الثاقب كما سنرى معه ، (وبأداء ما يجب على العارف من حقوق الرعاية والواجبات نحو الحق يكتب له ما كان له) أى يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت ، لأنه هو الذى كان فى الأصل العائد فى « استخراج مالك بما عليك مما سبق لك » ، وهنا يثبت اللاهوت بلا ناسوت (فيثبت له قدم بلا قدم) ، ولا يعمد فى حاجة إلى ذكر (فيثبت له ذكر بلا ذكر) ، فقد استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر فصار ذكرًا — (مذكوراً) بلا ذكر — (ذاكر) ... من هنا ندرك عنصر السرفى الوجد الولد للشاطح كمنعز أساسى يتلوه عامل الشوق إلى الاتحاد ، وهو أهم الدوامل فيحس العارف بأنه (شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلع نور أزلى وشهود رفعى^(٢)) . هنا شوق مشفوع بالرجاء إلى الاتحاد بالله ، ورجاء

(١) الطوسي : المقام ٣٠٩ .

(٢) ضياء الدين الكشغافى : جامع الأصول ص ٣٥٧ القاهرة ١٩٢٠ م .

في تحقيق هذا الاتجاه بما يلوحي من نور يضيء منه عالم القدس ، ويطلع على ما في الغيب من الحقائق . لكن هذا الضياء في أول طريق الوجه كثيراً ما يكون سراباً فيبادر المشتاق فلا يجد شيئاً ، وهنا يتأرجح في قلق عارم طريقه مهاجراً بشوقه ، ولهذا يعيش في قلق متصل ربطه الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) بالوجودية في قلقها وخاصة عند كيركجارد (١٨٥٥ م) . ونقول إن القلق الوجودي في واقعه يعتمد أساساً على عبودية الإنسان للخطيئة ، وقلقه المتصل على تأمل حريته في صميم تلك الخطيئة ، وشموه التآجيج بذلك ، وقلقه المتصل على التحرر (حتى يصبح الفداء ممكناً ، وحتى يخلى القلق سبيله للشعور بالسكينة والإطمئنان^(٢)) . ولا شك أن هناك تشابهاً في توكيد علاقة الإنسان بالله من خلال التمزق والفاق بين الدوائر الصوفية المنفصلة وبين الوجودية . ومن هنا تسأل التصوف الممتد ، ولماذا لا تقترب من الله ونكون معه عبر صفاء النفس المظلمة لا النفس الممزقة ؟ بل لماذا يكون الإيمان في عرف هذه الدوائر المتمزقة مقروناً بذلك التمزق الباطن للنفس وفي هذا الأفق التشتأ للظالم للنفس ولخالقها سبحانه ؟

المهم لدى الاتجاه البسطامي أن الاتحاد بالله يقصد به كاملاً ، وإلا انتفى معنى الاتحاد . فإن هدف الشوق العارم أن يصير الحب والمحجوب شيئاً واحداً سواء في الجوهر أو الفعل أي في الطبيعة والشئنة ، والفعل الصادر منها فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ، ثم نخفي الإشارة لانعدام المشير فلا بصير غير واحد أحد هو الكل في الكل . عرفنا عنصر الوجد والشوق في الشطح .

أما العنصر الثالث فهو السكر الذي يفضل البسطامي على الصحو ، وقد أنكر ذلك الجنيد على البسطامي وعده سوء نهاية كما ذكرنا في الباب الثالث^(٣) ، كما أنكره

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٨٢ ، ٩٥ .

(٢) انظر سانتياغا القل في الدين :

Santayana : Reason in Religion p. 11—13.

(٣) الطوسي : الاسم ٤٥٩ ، ٤٦٠ وانظر يكلسون في التصوف ص ٢٦ .

الزالي فيما فصلناه في نفس الباب^(١) وقد أكد ابن تيمية^(٢) أن السكر وجه بلاتيميز ، وأن بمض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى ، والسكر وجد بلاتيميز ، فقد يقول سبحانه أو ما في الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى . ورغم دقة ابن تيمية عن الطوسى ، فقد خلط ابن تيمية^(٣) في ربطه بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود في سلك واحد رآدَفَ فيه بين حقيقة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كما سنرى ذلك لدى مناقشته لابن عربى . ولكن إذا التمسنا العذر لتسرع ابن تيمية ، فنحن لا نلتزمه لنيكلسون^(٤) الذى أكد أن البسطامي هو الذى فلسف فكرة ونظرية وحدة الوجود في الأفق الصوفى . والواقع أنها نبتت في حقل ابن عربى ، وإن كانت نظرات البسطامي والحلاج مقدمة لها ، ويظهر أن نيكلسون أخذ رأيه عن العطار الصوفى^(٥) ، ولهذا نجد المروى^(٦) الأنصارى السلفى ينكر ما نسبته العطار إلى البسطامي في ذلك الصدد ، فإن العطار فيما رواه يضع البسطامي في مقام ابن عربى سواء بسواء في كل أنظاره ومضامين فلسفته .

وقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوى^(٧) (أن أحوال الوجد ، وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى : أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق ، والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو الجديد حقا عند صوفية الإسلام) . وقد فسر الدكتور بدوى هذا على أساس النظرة التي تقول بأن (إذا كانت الشريعة قد جاءت بالعلم في الفارق بين الله والإنسان ، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو في التوحيد بين

(١) النزالي : للمقد ٤٤٤ ، المقصد الأسنى ٢٥٠ ، ٢٠ كيمياء السعادة ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ، ١٦٨ ، وما بعدها .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ، ١٧٢ ، ١٧٥ .

(٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ص ٢٤ ترجمة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٥) العطار : تذكرة الأولياء ج ١ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٩ .

(٦) انظر قهجات الألس : الجامى ص ٦٣ .

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوى : شطحاته ص ١١ .

العبد والمعبود .) ولكن هذا كما نرى يعطى الفارق بين النظرة الصوفية فى الدوائر المنحرفة والدوائر المستقيمة مع المنهج الإسلامى . فبينما تسمو الدوائر المنفصلة بالحقيقة عن الشريعة وتحمل علم الحقيقة أعلى مقاماً من علم الشريعة نجد أن الدوائر المستقيمة مع المنهج . تقرب بينهما دون فصل ، بل تجعل استقامة الحقيقة مرتبطة بالشريعة . وبينما تمتد الدوائر المنفصلة أن الخضوع لظاهر الشريعة أو لعلم الشريعة يبعد ما بين الله والإنسان ، بينما الخضوع الكامل لعلم الحقيقة هو الذى يصل بين العبد والمعبود حتى لا تكون إشارة ولا مشير — بينما ترى هذا الجوانب المنفصلة — نجد أن الدوائر المتصلة بأصول المنهج تؤكد أن هذا الاتحاد الذى تزعمه تلك الدوائر تحت اسم التوحيد الحقيقى إنما هو تجديف وانحراف فى نظر المعتدلين أو المتسامحين ، أو إلحاد وكفر فى نظر المتمسكين بدقة الأصول أمر آخر ظهر فى هذا المجال : هو أن ظاهرة الشعاع عند البسطامى وأمثاله لا نجد لها مجالاً فى الفاسفة الصوفية المسيحية والسبب أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقرب بين الله والحلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من العقائد التقليدية فى المسيحية اتحاد — اللاهوت بالناسوت فى شخص السيد المسيح عليه السلام — من هنا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى ذاته فى جانب الاتحاد ، لأن اتحادهما دمجاً يحىء عن طريق وسيط هو السيد المسيح ، وفى الوقت نفسه حالت فكرة الوسيط دون قيام صلة مباشرة بين العبد والرب . بينما هى الفلسفة الصوفية الإسلامية مباشرة بين الله والعبد دون أى وسيط ، فإذا تم اتحاد كان بطريق مباشر عن طريق الفناء . لدى مدرسة البسطامى ومن تطور فى طريقه .

نصل من هذا إلى أن هذا النوع من التوحيد عبر الاتحاد الذى لا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير — هذا النوع من التوحيد يتلقاه الصوفى حال السكر ، وهو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله ، فوجود العبد وجود الرب والعكس ، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب ، والذين ينكرون هذا التوحيد من الصوفية أنكروا هذا اللون من التوحيد وقالوا بقلبة المشهود على الشاهد واستتار وجود الشاهد بنور

المشهود مثل استقار الكواكب في ضياء الشمس ، واختفاء صورة الحديد الحماة ، وكونها في صورة النارية الغالية^(١) عليها . ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملي (يُرْوَى هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ؛ ولم يمتوا سلوكهم فبقوا قاصرين ، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه راحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة الحماة ، فإن التجلي — قبل أن يغنى التمتين فناء تاماً ، ويمحي الرسم محوً كاملاً — يرى الشاهد وجوده وأنايته باقياً ، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الاثنية بين الشاهد والمشهود ، فهذا لا يخلو من الحلول . وأما إذا كل التجلي فنيت الأناية فناء تاماً ، ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه في طور آخر ، ويمجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً في الكل ومحيطاً بالكل ، بل يجدها عين الكل^(٢) .

ومن المؤكد أن الحالات التي تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقي لأنها تمشي بمزمل عن الشعور وهي في نظر أصحابها كالقلنا أمرار مقدسة فضح أمرها وكشف عنها الحلاج فباح فصاب كما يقول الجرجاني^(٣) ، ولو أن أصحاب الشطحات لم يشعروا أنها أسرار محرمة ، ولكن صلب الحلاج هو الذي أدى إلى القول بذلك ، إلى الدعوة إلى عدم البوح (من غير إذن إلهي) كما يقول الجرجاني في عرضه للموضوع . وقد كان الشبلي (٣٣٤ هـ) أول من رفع الراية البيضاء في مدرسة الحلاج وطالب بعدم البوح بالأسرار لأنه وقد كان صديق وتلميذ الحلاج ومشاهد مصيره القاسي العنيف أثر أن يدعو إلى عدم البوح طالبا للسلامة . وقد صرح الشبلي بأنه جُنَّ حين حَبَّنَ عن التصريح بما شاهد بينما عقل الحلاج بما أذاع مما كاشفه به الحق ؛ ومن هنا خلص الجنون الشبلي وأهلك العقل الحلاج (أنا والحلاج في شيء واحد . خُصِنِي جنوني وأهلكه عقله^(٤)) .

(١) ، (٢) بهاء الدين العاملي : رسالة في الوحدة الوجودية ٢٢٠ ، ٣٧١ القاهرة ١٩١٠ م
(بهاء الدين العاملي ت ١٠٣١ هـ) .

(٣) ، (٤) الجرجاني : التصريفات مادة شطح وانظر ماسيليون : بحث في أصول المصطلح التي للصوفية المسلمين ٩٩ ، ١٠٠ باريس ١٩٢٢ .

ومن المؤكد أيضاً أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لها نهجاً إلا لدى البسطامى وإن اعتبر ابن تيمية^(١) أن للشطوح مقدمات لدى رابعة المدوية حين قالت عن الكعبة (هذا الصنم للمعبود فى الأرض ، وأنه ما واجه الله ولا خلاصه) وقد ناقش ابن تيمية هذا النص وصرح بأنه قد يقبل جملة (ما ولى الله فيه) ولكنه لا يقبل مطلقاً جملة (وما خلا منه) ولهذا عاد ابن تيمية فشكك فى صحة نسبة هذا النص الشاطح لرابعة لأنها فى رأيه (عابدة مؤمنة) . مع ذلك فإن ما رواه النانوى^(٢) يؤكد سخطها على المحسوسات سواء كانت ثواباً أم عقوبة جنة أم ناراً ، وهذا التجريد منها أثر ولا شك لدى البسطامى فى نفس الاتجاه ، وعضد رأياها فى وثنية الكعبة وأنها الصنم للمعبود فى الأرض ؛ وهذا ما سيوسعه الحلّاج فيقول بأن الكعبة هى التى تطوف حوله كما سنرى . فإذا كانت رابعة قد سخطت على المذاب الحسى وقالت فى هتافاتها (يارب أما كانت لك عقوبة ولا أدب غير النار^(٣)) وأكدت أن عذاب الضمير الروحى أشد وأقسى فى شقائه ؛ إذا صح هذا مع رابعة فإن البسطامى فى شطحاته المتطرفة قد هاجم صفات الجزاء الحسى ثواباً أو عقاباً ورأى أنه لم يكن لله أن يلجأ إليهما فى الجزاء ، ويتطوع البسطامى بأن يقدى الناس من المذاب فيتقدم ليتلجج جهنم . أما الجنة فى رأيه فلعبة صبيان وحسبنا منها عنده أنها مجال لرفقة الله فقط ، فلا معنى لها إلا هكذا ، لأنه لو حجب الله خواص عبادته عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج منها ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار^(٤) . (وما النار ؟ لأستندن إليها غداً وأقول اجعلنى لأهلها فداءً أو لأبلغنها ؟ وما الجنة ؟ وما الجنة إلا لعبة صبيان ..) وإذا صح عن رابعة أنها قد ضحرت من أن يكون أهل الجنة فى شغل فكهين بفض الأيكار كما تقول رابعة فى تفسير الآية فإن البسطامى يجعلها لعبة صبيان . وليس هذا فقط بل إنه ليمضى فى القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر ؛ وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب ؟ (ما آدم إلا قطعة من تراب فإذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب ؟

(١) ابن تيمية : الرسائل والوسائل ج ٦٢٤١ القاهرة ١٣٤١ هـ .
(٢) النانوى : طبقات الأولياء . المخطوط ورقه ١٠٥ وانظر حلية الأولياء ج ٣٦ ، ١٠ :
(٤) حلية الأولياء ج ٣٤ ، ١٠ وانظر ماسينيون عذاب الحلّاج ٧٩ — ٢٧٥ p .

وأى شرف فى أن يحرق قبضة تراب) (وما الإنسان عظام جرى عليها قضاء الله فاذنبها إن هى أخطأت ... الله خلق بغير علمهم ، وقدم أمانة من غير إرادتهم ، فإن لم يعنهم فمن ذا يعينهم ^(١) ؟)

معنى هذا أن الأخرويات رموز لدى البسطامى . ولا يصح أن تؤخذ على ظاهرها ، ومعنى هذا أيضاً أن كل ما جاء بالكتاب من وصف النار مجرد تصورات بيانية لجزء مفعوى بالرضا والطمأنينة وهو معنى الجنة ، والندم وهو معنى النار . وكما أنكر البسطامى مادية الجنة والنار والجزاء عامة ، فقد أنكر البعث الجسدى حين استنكر أن يحشر المتقون إلى الرحمن وفداً ، لأن هذا ممناه لديه (أنهم سيحشرون بأجسادهم يوماً ما) (أو أن حشر الأرواح سيتم فى يوم معلوم) . من هنا يفكر البسطامى أن المتقين سيحشرون فى يوم معين ، وفى حالة معينة ، لأنهم عنده جلساء الحق على الدوام ^(٢) . ولما كان البسطامى يرى أن توحيده لله أسبى من التوحيد المعروف لدينا بسبب ارتفاعه كما يعتقد فى معنى التنزيه والتوحيد فإنه فوق جميع الذين قصرُوا فى معانى التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم قد تخلفوا عنه أيضاً فى هذا التسمى الروحى الخالص ، ومعنى هذا أن لواء البسطامى أعظم من لواء النبي محمد صلى الله عليه وسلم لنفس السبب الذى يتحدث عن النار المحسوسة والجنة المحسوسة والتوحيد الذى يساعد بين العبد والرب . وهذا هو الاتجاه الذى مضى فيه العلاج كما سنرى ، ليوكد أنه سيستكمل فيه ما توقف عنده موسى لدى الطور وما توقف عنده محمد لدى سدره المنتهى عند (قاب قوسين أو أدنى) . ومن هنا أراد البسطامى ابتلاع النار كغذاء للعباد ، وهو نفس فداء للسبيح لخطيئة آدم ، نفس فداء العلاج لأخطاء البشرية جمعاء ، وما الناس كما يرى البسطامى إلا لقمة طين فهل يكبر عنده أن يشفعه الله فى لقمة طين ؟ وما دام البسطامى قد بلغ من التجرد هذه المنزلة

(١) حلية الأولياء ج ٢٤١٠ وانظر ماسينيون عذاب العلاج .

(٢) ماسينيون : بحث فى أصول الصالحين ص ١٠٠ : ١٠٢ وانظر الدكتور بدوى شطحات ص ٢٥ وخطوط النور ص ٦٥ من الشطحات .

حتى صار فوق الأنبياء فهو إذن والله شيء واحد . كان الله مرآته فأصبح هو مرآة الله ، وبعد أن كان ينشد الله فالله هو الذي صار ينشده ^(١) : عندئذ أدرك البسطامى شيئاً لم يكن أدركه فقد تبين له كما يقول إنه غلط في أربعة أشياء حين توهم أنه يذكره ، ويعرفه ، ويحبه ويطلبه ، وها هو ذا يرى أن الله هو الذي سبق فذكره ، وعرفه ، وأحبه وطلبه ومعنى هذا أن أبا يزيد كان منذ الأزل وكان الحق هو الذي يذكره ويمزجه ويحبه ويسمى إليه ، والعارف الحق عنده هو الذي يدرك أنه منذ الأزل موجود والله يحبه ويطلبه ، ويمكن أن نتبين في هذه العبارة آثار معنى الصلة بين الأب والابن في المسيحية وكيف أن الأب يتعشق الابن منذ الأزل ويعرفه عن طريق الكلمة ويسمى إلى التحقق في الوجود العيني عن طريقه ، ولأنك أن البسطامى قد بلغ الذروة في الشطح حين صرخ صرخته الرهيبة لما خلق عليه الحق رداء الربوبية فقال سبحان ما أعظم شأنه ، ثم ألحرف في تطرفه وخرج عن طور الصواب فصاح (طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك) ..

أشار سرتى إليك حقى فنبئت عنى ، ودمت أنت
محوت اسمى ورسم جسمى سألت عنى فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عيى فحيثما درت كنت أنت ^(٢)

بقى لنا مع البسطامى وشطحاته أمران . الأول : هو البحث عن جذور الدعوى القائلة بإنكار العذاب الحسى أو الثواب الحسى . الأمر الثانى : مكان البسطامى من العلاج . أما جذور إنكار الجزاء الحسى فلا شك أن الجهمية هم مدخل هذه الفكرة ولو أنهم ناقشوها من باب آخر رأى فيه البسطامى ومن تبعه خروجاً على الدين ، فقد

(٢٤١) - حلية الأولياء ج ١٠، ٣٦، ٣٤، ١٠ وانظر لطائف اللان ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧ وانظر ماسينيون : بحث في أصول المصطلح ١٠٠، ٩٩ .
(٢٢٣ - الفلسفة الصوفية)

ذكر الجهم^(١) بن صفوان أن الجنة والنار لا بد من فناءهما بما فيها حتى يسكون الله ولا شيء معه كما كان موجوداً لا شيء معه ، ولأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا وجه الله لأن الحادث لا بد أن يفسد وينتهى . هذا الجمل لا شك آثار فكر الصوفية كما أثار الفلاسفة . وقد نتجت تخرجات تقول : إن العذاب أو النعيم روحي وليس مادياً ، أو أن العذاب مجرد تطهير ينتهي بالنجاة من النار ، ومن هنا ليس العذاب أبدياً . والقائلون بالرأى الأول يرون خلود الجزاء لأنه ممنوى روحي . أما القائلون بالرأى الثانى فيرون عدم خلوده في جانب للعذاب وخلوده في جانب النعيم بعد التطهير أو اتصاله عند المنعمين من الأصل^(٢) .

وهناك رأى آخر هام في جانب العذاب أخذ به ابن عربى بالذات « كما سئرى » . وبجمله أن من اعتاد الجحيم استراح فيها فصارت لذته وراحته العذاب والتعذيب حتى يصبح واقع هذا العذاب والتعذيب عند أصحابه النعيم كل النعيم^(٣) .

بقى أن نقول في هذا الجانب أن الجهمية ليسوا هم خالقى هذه النظرية ، وإنما لها ولنظيرها مما يتصل بها أساس قديم نجده عند أرسطو^(٤) الذى أكد أن الجزاء ليس مادياً على الإطلاق بل قال بأنه لا حشر ولا بحث . ومن تأثر بهذا ابن^(٥) سينا فقد أكد أن

(١) أحمد ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية من منشورات كلية الإلهيات استانبول ١٦٥٠ عام ٢٧٢٧ م . وانظر : الحياط : الانتصار ١٢ والأخضرى : مقالات الإسلاميين ص ١٦٤ . والشهرستانى للمل والنحل ج ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، والبيضاوى الفرق ٧٣ .

(٢) ابن عربى فصوص الحكم ص ٧ حكمة عليه في كلمة سباعلية (٩٤٤٩٢) تحقيق الدكتور عفيف .

(٣) ديورانت قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الأول ص ٧١٢ وما بعدها ، وانظر تاريخ الفلاسفة

اليونان ص ٥٨ وما بعدها : عبدالله المصرى .

وانظر فلسفة الحياة العامة تأليف والتر ليبمان ترجمة عثمان نوية - ٢٣١٤٢٣٠ .

(٤) الشهرستانى : المل والنحل ج ١ : ٣٩٤ وانظر الفزائى تهافت «فلاسفة» ص ٣٥ ، ٥٥ وانظر له

أيضاً مراجع السالكين ضمن فرائد الآل - من رسائله ص ٨٨٤٨٧ .

الثواب روحى ، وأن العذاب موقوت . وقد هاجم الفزائى فى تهافت الفلاسفة وغيره
من كتبه كل هذه الآراء التى تخالف للكتاب والسنة^(١) . أما الأمر الثانى عن مكان
البسطامى من الخلاج فقد كان البسطامى هو الأرض الخصبة للدرسة الخلاج التى أثرت
ما بعدها كما سنرى الآن .

(١) المهرستاقى : الملل والنحل ج ١ ، ٣٩٤ ، وانظر الفزائى تهافت الفلاسفة ٥٥٣ ، وانظر له
أيضاً مراجع المالكيين ضمن فرائد الآله من رسائله من ٨٨٤ ، ٨٨٧ .

الفصل الثاني

نظريه الآله الإنسانى لدى حلاج الأسرار

ومدرسته

إن مكانة الحلاج في فلسفة التصوف الإسلامى أخطر أثرًا وشأنًا من مكانة أى صوفى آخر وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف . فقد عاش آراءه حتى صُلب بها ، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصُلب الذى عجل بإخلاصه من حجاب الجسدى . وإذا كان البسطامى هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج في بدايات الطريق المنفصل عن المنهج الإسلامى ، فإن مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابى في نظريتى الاتحاد والاتصال هي متوسطات الطريق الذى ظهرت فلسفته مع مدرسة الإشراق الجامعة لنظريتى الاتحاد والاتصال أو لمدرسة الحلاج والفارابى معاً ومن هنا . . . من متوسطات الطريق تجمعت كل أسباب الظهور لمدرسة ابن عربى التى تعتبر هي نهايات الطريق في الآفاق المنفصلة عن المنهج الإسلامى ، بما جمعت من أنظار فلسفية وراء نظرية وحدة الوجود كما سنرى في كل ذلك . فإذا أردنا معرفة مكان الحلاج نحسبه أن آراءه التى عاشها كانت السبب في رد الفعل العنيف الذى ظهر على يد الامام الغزالى الذى حصن الفكر الإسلامى من أخطار البلبلة العتيفة التى تركتها مدرسة الحلاج في الوقت الذى رد للتصوف اعتباره في حدود المنهج الإسلامى المتطور .

سقى دراستى للحلاج منهجان مشتركان ، سنبضى معهما في دراسة مقارنة نصل منها إلى التعرف على فلسفة الحلاج دون تعصب عليه أو له .

أما الأول فهو الرجوع إلى الأصول الإسلامية التى أرخت للحلاج والصوفية من أصحاب الطبقات . أما الثانى : فهو طريق المستشرقين وفي مقدمتهم ماسينيون الذى

كان أكبر دارس منهجى حياة الخلاص وآرائه. ولعلنا من وراء هذا وذلك نخرج برأى أوضح عن الخلاص بعيداً عن العطف على مآلة الخلاص ، وبعيداً عن التعصب له أو ضده ، وبعيداً أيضاً عن التسامح .

يقول الخطيب البغدادي^(١) وهو من المؤرخين الأحرار وخاصة بالتسبة لأبناء الصوفية :
 (الحسين بن منصور الخلاص يكنى أبا مغيب . وقيل أبا عبد الله . كان جده مجوسياً اسمه
 محمى من أهل بيضاء فارس . نشأ الحسين « بواسط » وقيل بـ (تسنر) وقدم بغداد
 فخطب الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد ، وأبا الحسين النوري ،
 وصمرو المسكى والصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفي الخلاص أن يكون منهم ، وأبى
 أن يبعده فيهم ، وقبله من متقدمهم أبو العباس بنى عطاء البغدادي ، ومحمد بن خفيف ،
 الشيرازي ، وإبراهيم بن محمد النمر باذى النيسابوري وصحبوا له حاله ، ودونوا كلامه
 حتى قال ابن خفيف أنه عالم رباني) ويقف بنا البغدادي لحظات ليؤكد أن (من نفاه عن
 الصوفية نسيه إلى الشبهة في فعله ، وإلى الزندقة في عقيدته ، وأنا أسوق أخباره على
 تفاوت اختلاف القول فيه) . ويمضى البغدادي^(٢) فيذكر رواية عن أحمد أو محمد
 ابن الخلاص نفسه . يروى عن والده ، ويقول فيها : (ولد بالبيضاء في موضع يقال له الطور ،
 ونشأ « بنسرة » وتلمذ على سهل بن عبد الله ستين ، وكان إذ ذاك ابن ثمانى عشرة سنة ،
 ثم « خرج » إلى عمرو بن عثمان المسكى وإلى الجنيد بن محمد . ثم تزوج بالذق أم الحسين
 بنت أبي يعقوب الأقطع . وتتميز عمرو بن عثمان للمسكى من تزويجه ، وجرى بين عمرو
 وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب .. ثم اختلف والدى إلى الجنيد بن محمد
 وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجرى بين أبي يعقوب وبين عمرو ، فأمره الجنيد
 بالسكون ، فصبر على ذلك مدة . ثم خرج إلى مكة وجاور سنة . ورجع إلى بغداد مع
 جماعة من فقره الصوفية ، فقصده الجنيد بن محمد ، وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه

مدّح فيما يسأله فاستوحش . وأخذ والدتي ورجع إلى « تسر » ، وأقام نحواً من سنة ، ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته (. ونلاحظ فيما ذكره البغدادي هنا أن الجنيّد كان من موجّهي الحلاج في بدايته الصوفية في أمور دنياه وآخرته وحياته وحياة المتصلين به من أصهار وأقارب . أمر آخر : هو أن الجنيّد كان أول من ثار عليه ووصفه بالادعاء . وهو أمر سنجدته متصلاً من الجنيّد حتى أنه تنبأ بنهايته القاسية .

ونعود إلى الخطيب البغدادي ^(١) في روايته بلسان حمّد بن الحلاج (ثم خرج وغاب سنة خمس سنين بلغ إلى خراسان ، وما وراء النهر ، ودخل إلى سجستان ، وكرمان ، ثم رجع إلى فارس ، ثم صعد من فارس إلى الأهواز ، وأنفذ من حاكّني عنده . وتكلم على الناس وقبّله اختلاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها فسمي بذلك حلاجُ الأسرار ، فصار الحلاج لقبه . ثم خرج إلى البصرة وأقام بها مدة يسيرة وخلفني بالأهواز ، وخرج ثانية إلى مكة ، ولبس الرقمة والفوطة ، وخرج معه خلق كثير . وحسده أبو يعقوب النهر جوري فتكلم فيه بما تكلم ، فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً ، وجاء إلى الأهواز وحل والدتي ، وجماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام ببغداد سنة واحدة . ثم قال لبعض أصحابه احفظ ولدي حمّد إلى أن أعود أنا ، فإني قد وقع لي أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج : فسمعت بخبره أنه قصد الهند ، ثم قصد خراسان ، ودخل ما وراء النهر ، « وتركستان وماصين » وصنّف كتباً لم تقع إلىّ ، إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد « ماصين » وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبي عبد الله

(١) الخطيب البغدادي وانظر أيضاً ابن باكويه الشيرازي (٥٤٤٢) بداية حال الحلاج ونهايته
شمه ماسينيون ضمن أربعة نصوص لم تنعمر (باريس ١٩١٤ ، p. 30) وانظر أيضاً (p. 24—48) من النص أيضاً .

Quatre Textes Inédits, Relatif à la Biographie D'Al Hallag Paris 1919

وهو نفس النص الذي أورده البغدادي في تاريخ بغداد . واعتمد عليه ماسينيون .

الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الاسرار ، ومن بغداد بالمُصطَلَم ومن البصرة بالخَيْر . وقام حججٌ ثالثاً وجاور سنتين ثم رجع وتغير عما كان عليه في الأول واقتنى المقار ببغداد وبني داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه ، حتى خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم قَبَّحُوا صورته ، ووقع بين علي بن عيسى وبينه لأجل نصر القشورى جدل) ، (فكان يقول قوم إنه ساحر ، وقوم يقولون مجنون ، وقوم يقولون له الكرامات وإجابة السؤال) . (واختلفت الألسن في أمره حتى أخذه السلطان وحبسه) . ونلاحظ في هذه الفترة إعراف ولده حمّد بأنه عندما حج المرة الثالثة (عاد وتغير ورجع عما كان عليه في الأول واقتنى المقار وبني داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه) . سبب إدانته وحبسه ، وبداية الأمور الأخيرة التي انتهت بصُلْبِهِ . وهذه النقطة هي التي بنى عليها الأستاذ ماسينيون خطوط تطوّر الحلاج في خطوط أفكاره بين حَجَّةٍ للمرة الأولى وللمرة الأخيرة . . .

ونعود إلى البغدادى الذى يشرح لنا السبب في تلقيه باسم الحلاج . فيقدم لنا أولاً رواية عن السلى نقلها عنه تقول (إنما سُمي الحلاج ، لأنه دخل واسطاً ، فتقدم إلى حلاجٍ وبعثه في شغل له فقال له الحلاج « صاحب الحل الخاص بالحلج » . أنا مشغول بصنعتي فقال: اذهب أنت في شغلي وأنا أعينك في شغلك . فلما رجع وجد كل قطنة في حانوته محلوّجاً فسمى لذلك بالحلاج) . ويذكر البغدادى روايته أخرى: تؤكد رواية ولده عنه في أن كلامه عن أسرار الناس دعت الناس إلى تسميته بحلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج . وقيل في رواية ثالثة أن أباه كان حلاجاً فنسب إليه ، واسكننا نفقده أن ذلك لو كان كَوَرَدَ على لسان ولد الحلاج عن جده وأبيه . وقد أورد الخطيب البغدادى بروايات مختلفة عن شيعة الحلاج وهي أقرب إلى الأساطير حين تتحدث عن كراماته التي (أحالت التراب إلى دراهم أو ذهب) ، والتي (جاءت بفأكة الصيف في الشتاء ، وفأكة الشتاء في الصيف) . كما أورد البغدادى كثيراً من الطعن في شخص الحلاج أهمها ما ذكره الرواة عن دعاوى الحلاج (مازالت الدعاوى والمعارضات مشنومة

على أربابها منذ قال إبليس أنا خير منه . (وقلت لأبي العباس ابن عطاء ما تقول في الحسين بن منصور؟ قال ذلك مخدوم من الجن) . وروى السلي عن أبي بكر بن سعد أن الحسين بن منصور موه مخمخرق . (وروى عمرو المكي كنت أماشيته في بعض أزقة مكة ، وكنت أقرأ القرآن فقال يمكنني أن أقول مثل هذا فقارقه) . (وسمعت أبا زرعة الطبري يقول سمعت أبا يعقوب الأنطاع « صهر الخلاج » : زوجت ابنتي من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فَبَكَتْ لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر مختال خيث^(١) كافر) . ولاشك أن الفقرات الأخيرة التي أوردها البغدادى تلقى الضوء على ما أورده على لسان ولد الخلاج . فإذا سرنا مع البغدادى وجدناه يكشف عن نقط هامة في دعاوى الخلاج خلال حبسه وسجنه ومحاكمته حيث يقول : (وفي عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام في الحبس ستين كثيرة ينقل من حبس إلى حبس حتى حبس بآخرة في دار السلطان ، فاستفوى جماعة من علماء السلطان وموه عليهم واستألم بضروب من حيله حتى ساروا يحمونه ، ثم أرسل إلى جماعة من الكتاب وغيرهم ببغداد وغيرها فاستجابوا له) وتراقى به الأمر حتى ذكر أنه يدعى الربوبية ، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقبض عليهم ووجد عند بعضهم كتباً له تدل على تصديق ما ذكر عنه وأقر بعضهم بلسانه بذلك ، وانتشر خبره وتكلم الناس في قتله ، فأمر أمير المؤمنين بتسليمه إلى حامد بن العباس ، وأمر أن يكشفه بحضرة القضاة ويجمع بينه وبين أصحابه ، فخرى في ذلك خطوط طوال ، ثم استيقن السلطان أمره ووقف على ما ذكره عنه فأمر بقتله وإحراقه بالنار^(٢) .

ويقتل بنا البغدادى من الإجمال الدقيق إلى التفصيل الأدق فيقول في سرد بعض الوقائع التي أدانت الخلاج . ومنها ما روى عن أبي القاسم الرازى : قال أبو بكر بن

(١) المصدر السابق لبغدادى في تاريخ بغداد .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

حشاذ : (حضر عندنا « بالدُّيُور » رجل ومعه مخلاة ، فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بغداد . قال فأحضر فمض عليه فقال هذا خطي وأنا كتيبته ، فقالوا كدت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية . [ولكن هذا عين الجمع عندنا] . هل الكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آله ؟ فقيل هل معك أحد ؟ فقال نعم ابن عطاء ، وأبو محمد الحريري وأبو بكر الشبلي ، وأبو محمد الحريري يستتر ، والشبلي يستتر ، فإن كان فابن عطاء ، فأحضر الحريري فستل فقال : هذا كافر يقتل ، ومن يقول هذا ؟ وستل الشبلي فقال : من يقول هذا يمنع . ثم ستل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال بمقالته فقتل ، فكان سبب ^(١) قتله .

ويحكى البغدادي واقعة قتله ومحاكمته فيقول : (ولما أرادوا قتل الحسين بن منصور أحضر لذلك الفقهاء والعلماء ، وأخرجوه وقدموه بمحضرة السلطان ، وأحضر مجلس الشرطة بالجانب الغربي يوم الثلاثاء لسبع بقين من ذى القعدة سنة تسع وثلاثمائة ، فضرب بالسياط نحواً من ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وضربت عنقه ، وحرقت جثته بالنار ، ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد ، وعلقت يداه ورجلاه إلى جانب رأسه . . .) . وقد ذكر البغدادي أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف (يا معين الفناء على . . . أعنى على الفناء .. إلهي إنك تتودد إلى من يؤذك ، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك ... حسب الواحد أفراد الواحد له ^(٢) ...) ثم قرأ (يَسْتَجِئُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ، وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ) . وفي تفصيلات المحاكمة التي رواها البغدادي نراه يوضح أن قرار إبادة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصفاً على فتوى الحلاج (بأن الإنسان إذا أراد الحج ، ولم يمكن ، أفرد في داره بيتاً لا يباحه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد ، ومنع من تطوفه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ،

(١) و(٢) للصدر السابق ص ١٢٨ و١٢٩ .

(٣) آية ١٨ من الشورى ٢٢ .

جمع ثلاثين يتيما ، وأطعمهم ، وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم . فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج) .

ويذكر البغدادي^(١) (أنه لما قرئت هذه الفتوى على الحلاج أقرها ، وكان قد التفت أبو عمر القاضى إليه ، وقال له من أين لك هذا؟ فقال: من كتاب الإخلاص للحسن البصرى ، فقال له كذبت بإحلال الدم . قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصرى بمكة ، وليس فيه شيء مما ذكرته .) فإذا ذكرنا ما رواه ابن دحية^(٢) : أن هناك كتاباً آخر للعلاج أرسله إلى شاكر بن أحمد يقول فيه : (اهدم الكعبة وابنها بالحكمة ، حتى نسجد مع الساجدين ، وتوكل مع الراكعين) — إذا ذكرنا ذلك مع رواية البغدادي — ذكرنا أنه في هذا الوقت الذى أرسل فيه الحلاج هذا الدواء كان القرامطة يهيئون فعلاً لهدم الكعبة وقد كتب الحلاج رأيَه بضرورة هدم الكعبة ليُسكون هدمها مع هدم جسد الحلاج . (وهى معبد بدّنه) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلاداً ثانياً بعد أن تبعث من جسده المُحترق قرباناً لله^(٣) . وقد أغار القرامطة فعلاً ، واتصلت بإغارتهم حتى بعد مصرع الحلاج امتداداً لحركة الحبش القديمة ، ولعل الحلاج بعد أن رجع من مكة للمرة الثالثة حاجاً ، استقر في ذهنه هذا الرأى ، فألقى بالحج المنعوى الذى حققه القرامطة استكمالاً لرسالته . وكان هزيمة الحبش قديماً أمام الكعبة كما يقول ماسينيون (قد بُعثت بنصر جديد لحبش آخرين هم القرامطة)^(٤) . ويؤيد هذا الرأى ما ذكره الحلاج من أن النبي يادخاله العمرة في الحج إلى يوم الحساب قد أراد أن يُفهم الناس أن

(١) للصغير السابق للبغدادي .

(٢) ابن دحية : الثبراس ص ٣ وانظر ماسينيون : الإنسان الكامل وإصانته المنشورة . قال ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٩٧ في كتابه عن الإنسان الكامل في الإسلام . وانظر ابن تيمية : الرسالة السبعينية ص ٩٣ وما بعدها .

(٣) ، (٤) ابن القيم الجوزى : مدارج السالكين ج ١ ص ١٤٣ ، وانظر ماسينيون عذاب الحلاج :

La Passion d'Al Hallaj p. 275—279 Vol I.

وانظر الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، والإسفرائيلى التبصير ص ١١٦ .

البيت الذى نكون فيه أمام الله فى إحرام وهو بدّنا يجب أن يُدْمَر فى نفس الوقت الذى تذبح فيه الضحية ، وذلك لحظة مُتقدِّمُ أنفسنا فوق عرفات كأنها الذَّبْحُ العظيم الذى ترمز إليه الأضاحى التى نذبحها . وقد ربط ماسينيون^(١) « كما سرى » بين النص الشيعى لخطبة البيان المنسوبة إلى الإمام على وبين الحلاج من جهة ، وبينه وبين علامة الموساة مع العشاء الربانى للسيد المسيح كعلامة البعث ، من جهة أخرى . ونصل من موقف الحلاج الذى أدانته بالنسبة للحج بالذات إلى أن الحلاج كان تلميذ القرامطة من غلاة الشيعة ، وأن مدخل رأيه بدّاه حمد ابن الأشعث قرمط سنة ٢٦٤ هـ ، وجاء سميد الجنابى فدخل مكة وقتل الناس فى المسجد الحرام وأقتلع الركن ومنع الناس من الحج . وعندما ذهب الحلاج رماداً فى مياه دجلة وكان مريدوه يتوقعون رَجْعَتَهُ ؛ كان الجنابى يقوم بهجوم جديد على الحُجَّاج حتى أنه قتل عام ٣١٧ من الهجرة ثلاثة عشر ألفاً^(٢) وهو يردد :

لو كان هذا البيت لله ربنا لصب علينا النار من فوقنا صبا
لأننا حججنا حجة جاهلية لم تبق شرقاً ولا غرباً
وأنا تركنا بين زمزم والصفاء جناز لا تبغى سوى ربّها ربا

هذه نقطة . وهناك نقطة أخرى تؤكد أن ابن الراوندى^(٣) المالحد (ت ٢٥٠ هـ) يعتبر رائد الحلاج فى رأيه ، فقد أكد ابن الراوندى أن الطواف على البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت ، وهذا هو ما ذكره الحلاج بطريقة أخرى ، أو بطرق كثيرة مضمونها : أنه يمكن للمرء أن يستعيز عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان . ولا شك أن ماروى عن رابعة والبسطامى فيما ذكرناه من سخطهما على ذلك الصنم المعبود فى الأرض من خلال انكارهما للحسوسات فى الجزء الأخرى كان مقدمة أيضاً لفلسفة إنكار التكاليف الشرعية . كما لا شك أن هذا كان من أسباب الحكم

(١) ماسينيون : عذاب الحلاج .

(٢) الاسفراينى : التبصير ص ١١٦ وما بعدها .

(٣) ما-ينتون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ص ١٤٣٠ .

الأولى التي أدانت الحلاج وحكمت عليه بالزندقة . وقد امتد رأى الحلاج حتى لحق ابن سبئين (٦٦٧ هـ) في مدرسة ابن عربي (٦٣٨ هـ) حين أكد ابن سبئين في سخرية قاسية منكرة بأن الطائفتين حول الكعبة هم (حُرُّ المَدَار)^(١) .

وقد رجعتُ إلى الطوسي (ت ٤٧٨ هـ) أول مؤلف صوفي بعد إطلاعي على البغدادي كؤرخ حر . أما الطوسي فهو صاحب اللع ، وهو أقدم كتب الطبقات . . . وقد عجبت من أنه لم يذكر الحلاج إلا في ثلاث مواضع رغم أنه المؤرخ المباشر للعلاج . فقد توفي الطوسي بعد العلاج بتسع وستين أو سبعين سنة . أما المواضع التي ذكرها الطوسي فلا تزيد عن سطور تافهة هي : (وسئل الحسين بن منصور رحمه الله عن الفقير الصادق فقال : الفقير الصادق الذي لا يختار بصحة الرضا ما يرد عليه من الأسباب)^(٢) . وفي موضع^(٣) آخر بعيد يروى عنه (وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله تعالى : امرارنا بكر لا يفتضها وهم وإهم) . والمجيب هنا أن الطوسي يذكر آياتا مجهولة النسب في نفس الصحيفة الوارد فيها نص الفقرة الأخيرة أما هذه الآيات فهي :

يا سرسر تدق حنى تنخى على وهم كل حى
وظاهرا باطنا تجلى من كل شيء لـبكل شيء

والطوسي يذكر هذه الآيات ولكنه لا ينسبها للعلاج كما نفعل ، ولكنه يذكر فقط في الروايات (وقال آخر) ولا يحدد لها صاحبا . نفس اللوقف ذكره في مكان آخر حين روى^(٤) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا فإذا أبصرتنى أبصرتنا

(١) ماسينيون : المصدر السابق عذاب الحلاج وابن القيم : مدارج السالكين ج ١ ص ١٤٣ .

(٢) الطوسي والله ص ١٥١ طبع عام ١٩٦٠ .

(٣) الطوسي والله ص ٣٠٤ طبع عام ١٩٦٠ .

(٤) الطوسي والله ص ٤٣٨ طبع عام ١٩٦٠ .

نحن روحان معاً في جسد ألبس الله علينا البدنا
ثم لم يحدد لها صاحباً أيضاً، وهى للعلاج فيما نسمع ونحفظ عن مرويات أخرى لم
بذكرها أول مؤرخ صوفى معاصر لعصر العلاج .

وفى مكان ثالث^(١) بعيد أيضاً من اللع يقول الطوسى (سمعت عيسى القصار يقول :
رأيت الحسين من منصور حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه أن قال حسب
الواحد أفراد الواحد له « وهذه كلمة التوحيد الإسلامية » قال وما سمع أحد من المشايخ
الذين كانوا ينفذون هذا إلا استحسنوا منه هذه الكلمة .)

وفى مكان رابع^(٢) ذكر (وقال غيره) :

يا ميمية التمنى أفينتى بك حى
أدينتى منك حى ظننت أنك أنى

ويقول معاناً (وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق . فكيف لمن ادعى محبة من هو أرب .
إليه من حبل الوريد^(٣)) .

والسؤال الذى خرجنا به من هذه الروايات لأقدم وأول مؤلف صوفى : هل تعتمد
الطوسى عدم الإفاضة فى ذكر العلاج واكتفى بهذه السطور ؟ ثم لماذا نسب شعراً
لمجهولين بينما تتفق معظم الروايات على أنه للعلاج ؟ هل قصد بذلك دفع الريبة عن
العلاج أو إبعاد التهمة عنه ، أو جعل هذه الأبيات على أقل تقدير موضع الشك أمام
الباحث القديم والحديث ؟ أم هو ليس مبتأ كدأ تماماً من صاحبها ففسبها لمجهول ؟ وقد
حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة فى مبدأ الأمر ولكنى رأيت أن أستقصى كل ما كتب
الطوسى الصوفى السنى حول ما خرج عن التصوف السنى ولهذا أجلت الإجابة عن هذه
الأسئلة إلى ما بعد الاستقصاء والاستقرار لكل ما كتب عن مذهب الحلول . وتوقفت

(١) الطوسى الدم ص ٣٧٨ .

(٢ و٣) الطوسى الدم ص ٤٣٨ .

أخيراً عند قول الطوسي^(١) : (باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني : فلم أعرف منهم أحداً ، ولم يصح عندي شيء غير البلاغ) . ورأيت أن نص العنوان يؤكد دفاعاً عن الحلّاج وإن لم يذكر الحلّاج ، وهذا عكس ما فعله في دفاعه عن البسطامي^(٢) فقد ذكر ذلك في صراحة فيما فصلناه معه في مكانه . ومع ذلك فالطوسي دافع دفاعاً غير مباشر عن الحلّاج ومدرسته ، وهو أن أظهر عدم تمييز الحلولية بين القدرة التي هي صفة مقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة المقادر كما يقول ، فإن دفاعه « كما سنرى » فيه تأويل متمسف يتبين منه قصد التسامح والظن الحسن وهو اتجاه معظم متصوفى أهل السنة الذي نأخذه عليهم ، فهم رغم تخطئتهم لهذه المذاهب فإنهم دائماً دعاة حسن الظن على الوجه الأغلب

يقول الطوسي^(٣) : (بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره ، اصطنع أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ، وأزال عنها معاني البشرية . فإن صح عن أحد أن قال هذه المقالة ، وظن أن التوحيد أبدى له صنعته بما أشار إليه ، فقد غلط في ذلك ، رذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه ، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها . والذي أظهر في الأشياء ، فذلك أثار صنعته ، ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه) ، (وإنما ضلت الحلولية إن صح عنهم ذلك لأنهم لم يميزوا بين القدرة التي هي صفة للمقادر ، وبين الشواهد التي تدل على قدرة المقادر ، وصفة الصانع ، فتاهت عند ذلك . فبلغني أن منهم من قال بالأنوار ، ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد للمستحسنات ومنهم من قال : حال في المستحسنات فقط ، ومنهم من قال على الدوام ، ومنهم من قال وقتاً ودون وقت فيما بلغني . فن صح عنه شيء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة ككافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه) ،

(١) الطوسي المم س ٤١ ، ٤٢ ، وانظر أيضاً ٥٥٣ .

(٢) الطوسي : المم س ٤٦٨ ، ٤٧٧ .

(٣) الطوسي : المم س ٤١ ، ٤٢ ، ٥٥٢ .

(والذى غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق، لأن الله لا يحل في القلوب ، وإنما يحل في القلوب الإيمان به والتصديق له^(١) . . .) كما يقول الجنيدي .

من كل هذا ندرك أن الطوسي آثر حسن الظن والتأويل الحسن اعتماداً فقط على البلاغ لاعلى للنقطة للنصوص . ومن هنا ندرك أن الطوسي كان متمسكاً أساساً بإغفال ذكر الحلاج مباشرة في النصوص المجهولة لإبعاد التهمة عن حماه ، وهذا خطأ كبير من للورخ الصوفي الأول ندرك مداه حين تقارنه بالخطيب البغدادي الذي كان احصى منه في روايته التي تنفي أياناً مشهورة عن الحلاج ترويحاً كثير من المراجع عنه بل وتعتمد عليها الدراسات في نسبة الحلول أساساً إلى الحلاج كذهب أساسى .

يقول البغدادي^(٢) : (حدثني مسعود بن ناصر . أنبأنا محمد بن عبد الله بن باكو الشيرازي قال : سمعت ابن بزول القزويني وقد سأل أبا عبد الله بن خفيف عن معنى هذه الايات :

سبحان من أظهرنا نوره
سرسنا لا هوته الشائب
ثم بدا في خلقه ظاهراً
في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عابته خلقه
كل لحظة الحاجب للحاجب .

فقال الشيخ : على قائلها لمنة الله . فقال عيسى : هذا للحسين بن منصور ، فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر إلا أنه لم يصح أنه له ربما يكون مقولاً عليه ، هذا معناه أن هذه الأيات موضع شك في صحة نسبتها إلى الحلاج في رواية البغدادي ، على الرغم من أنها مذكورة في ديوانه^(٣) وفي طواسينه^(٤) ، ورغم أن الأستاذ ماسينيون

(١) الطوسي : الجمع ص ٤١٠ و ٤٢٠ المصدر السابق .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ، ١٢٩ .

(٣) الحلاج : الديوان نشره وحققه ماسينيون وقد صدر عن المجلة الآسيوية باريس ١٩٣١ .

Journal Asiatique : Tome XIII paris 1931 p. 40-41.

(٤) الطواسين للحلاج نشرها أيضاً ماسينيون ص ١٣ .

ذكرها^(١) في رواية مختلفة عن رواية البغدادي نصها :

سبحان من أظهر ناسوته بفتح التاء في ناسوته

سترسني لاهوته الشاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلمة السائر والحاجب

وقد بين أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي^(٢) أن ما سينيون خطأ في ضبط لفظ (ناسوته) بفتح التاء ، وكلمة سر أو ستر أيضاً بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولاً ثانياً للفعل أظهر في نظر ما سينيون ، وليس هذا الفعل يتصب مفعولين . وصحة الضبط أن ناسوته فاعل لأنه هو الذي يظهر سر سني اللاهوت من حيث أنه المظهر الذي يتجلى فيه الحق .

عرفنا مدى حرص الخطيب البغدادي كؤرخ في تأريخه للحلاج ، ومدى اهتمام الطوسي بالموقف وحرصه على عدم اللباس بإيمان الحلاج في تخطيطه للحولية من خلال عرضه ومناقشاته التي يمنح فيها إلى حسن الفطن والتأويل الحسن في منهجية غير سليمة رغم أنه أول من سجل المصطلحات الصوفية على منهج علمي في كثير من المواقف والمجالات .^(٣) وتنتقل إلى السكلابازي (٣٨٠ هـ) بمد الطوسي والبغدادي . وقد تبين لي أن رواية السكلابازي عن مقام إبليس فيما ذكره الجنيد أستاذ الحلاج من (أن إبليس لم يدل مشاهدته في طليعته ، وآدم لم يفقد مشاهدته في معصيته^(٤)) . هذه الرواية تمطينا مدخل الفكرة الجريئة التي خالف فيها الحلاج اتجاه الجنيد حين فلسف الحلاج فتوة إبليس وصدق طاعته ، وامتناله لأمر الله (كما سرى) . كما تبين لي أن السكلابازي حين ذكر رجال الصوفية أغفل الحلاج وذكر البسطامي والجنيد ، وعلى الرغم من أنه

(١) ماسينيون : ديوان الحلاج المصدر السابق .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي هامش ص ١٣٣ في تاريخ التصوف الإسلامي أنيكسون .

(٣) السكلابازي ت ٣٨٠ هـ : الترف ص ٣٣٠٢٧ وانظر ١٤١٠، ١٤٢٠ طبع القاهرة ١٩٦٠ م .

صنفهم طبقات ، وميز في تصنيفه بين من نطق بعلومهم وعبر عن مواجدهم منذ عهد الصحابة (ومن صنف في اللامعات) - على الرغم من هذا التمييز فإنه اعتذر عن لم يذكرهم بقوله (ولم تذكر للتأخرين وأهل العصر وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علما) (١) .

في هذا النص اعترافان . الأول : أن من لم يذكرهم واعتذر عن عدم ذكرهم لا يقولون علما عن ذكرهم وحدد مكانهم . الثاني : أن الحلاج ليس نكرة في نظر السكلا باذى فهو لا يقل عن البسطامى أو الجنيد ، ولكنه لم يذكره ، ومن هنا نرى أنه تعدد إغفاله مع آخرين خوفاً من إبداء الرأى فيه ، أو خوفاً من خطورة آرائه لو نشرها على الأقل دون أى تعليق . وقد خصص التعرف للسكلا باذى فلم أجد إلا إشارات في غاية الاختصاص عن الحلاج يقول فيها : (وكان أبو المغيث لا يستند ولا ينام على جنبه ، فقبل له أرفق بنفسك ، فقال : والله ما رفق الرفيق بى رفقا فرحت به) (٢) .

ومن السكلا باذى ننتقل إلى السلى (ت ٤١٢ هـ) الذى كان أكثر المهتمين بطبقات الصوفية وبالحلاج أيضا ، وقد لاحظت على السلى أنه أقرب في نزعه إلى الخطيب البغدادى ، وهو لهذا أصرح من ألف في كتب الطبقات . فهو يذكر ما للحلاج وما عليه ، ويدقق في ذكر الأسانيد وأدق الرويات (٣) ، وإن لم يذكر رأيا خاصا على الإطلاق كما ذكر مع غير الحلاج . يقول السلى : (والشايع في أمره مختلفون . ^{روى} أكثر للشايع ونفوه ، وأبو أن يكون له قدم في التصوف . وقبله من جملتهم ابن عطاء « الذى قتل أثناء محاكمة الحلاج » ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر باذى ، وأنشوا عليه وصحوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجعلوه أحد الحقيين حتى قال محمد بن خفيف :

(١) و (٢) السكلا باذى ت ٣٨٠ هـ : التعرف ص ٢٧ - ٣٣ وانظر ١٣٠ - ١٣١ طبع

القاهرة ١٩٦٠ م .

(٣) السلى : طبقات الصوفية ٣٠٧ - ٣١١ القاهرة ١٩٥٣ .

(م ٢٣ - الفلسفة الصوفية)

الحسين بن منصور عالم رباني . وقد ذكر السلمي أن الحلّاج كان يرى إما أن يشغل
 العارف بملاحظة الأعمال والعبادات فيحجب عن الله ، وإما أن يشغل بالله فلا يلاحظ
 شيئاً غيرهما . والحلّاج في مرويّات السلمي كاليسطامي مؤثر للسكر على الصحو ؛ وهو لهذا
 يرى أن التوحيد الذي نعرفه يمنع من الوصول إلى مقام التجريد ، وإذن فلا بد من الصعود
 إلى مقام التجريد ليتمكن الوصول إلى حقائق التوحيد بالفناء الخالص . لأن السكران
 هو الذي ينطق بما خفي ، أما الصالحى فهو مجبوب ، وهو في إيمانه كمن يطلب الشمس
 يثور الكواكب . يقول السلمي في مرويّاته عن الحلّاج : (من أسكرته أنوار
 التجريد نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم ،
 ومن التمس الحق بثور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب) ، (ومن لا حظ
 الأعمال حُجِبَ عن للعمول له ، ومن لاحظ للعمول له حجب عن رؤية الأعمال (١)) .
 وفي هذه المرويّات أيضاً ما يؤكد لدينا حقيقة هامة مستبعدة موقفتنا في دراستنا المنهجية
 للحلّاج — هذه الحقيقة هي أن الحلّاج كان متردداً بين الحلول ووحدة الشهود أو كان ينتقل
 حائراً بين عميدته في الحلول ووحدة الشهود . وأدق هذه المرويّات التي رواها السلمي (٢)
 عن دخول الحلّاج في الحلول (وسئل الحسين بن منصور لم طمع موسى عليه السلام في
 الرؤية وسألها ؟ فقال لأنه انفراد لاحق وانفرد الحق به في جميع معانيه ، وصار الحق
 مواجهه في كل منظور إليه ومقابلة في كل محضور لديه) . (وروى ابن فائق خادم
 الحلّاج لأبى الحسين الفارسي من شعره :

أنت بين الشفاف والقلب تجري مثل جرى الدموع من أجفاني
 وتحمل الضمير جوف فسؤدى كحلول الأرواح في الأبدان (٣)

(١) ، (٢) السلمي طبقات الصوفية المصدر السابق ٣٠٧ — ٣١١ .

(٣) المصدر السابق وانظر الطوازين للحلّاج ص ٢٠٦ ونقحان الأس
 . لتبجيا الخطوط . مكتبة جامعة القاهرة ورقة ٤٤ / مخطوط دار الكتب رقم ٣٠ .

• أدق مرويات السلي عن الحلاج التي تدخله في منازل وحدة الشهود (١).

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبید السر عن كنه وجده ويحضره للوجد في حال حائر
وحال به زمت ذرى السرفا نذنت إلى منظر أفناه عن كل ناظر (

ومن المرويات التي تؤكد نفيه للامتزاج والحلول (وما انفصلت البشرية عنه ،
ولا اتصلت به) (٢) .

فإذا انتقلنا من السلي إلى تلميذه للمناز القشيري (ت ٤٦٥ هـ) نجد قد حدد في تبويبه وتصنيفه منهجه على أساس من كانت أقواله وأفعاله وسيرته على تعظيم الشريعة، أو كما قال (في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة) (٣) . هذا التحديد من القشيري في تبويبه الذي ذكر فيه البسطامي والجنيد وذا النون المصري وغيرهم ولم يحدد فيه للحلاج مكانا — هذا التحديد لليوب للصنف يؤكد لنا أن القشيري السنّي لم يكن يعتقد أن الحلاج من الذين عظموا الشريعة لأقوال ولا أفعالا ، ولهذا لم يضعه في تصنيفه وتبويبه وإن ذكر إشارات لا تليق بمخطوطة مركز الحلاج داخل السرد العربي عن غيره من المشايخ ، وفيها يقول (٤) (قال الحلاج لإبراهيم الخواص : ماذا حسنت في هذه الأسفار وقطع هذه المناويز . قال بقيت في التوكل أسمح نفسي عليه . فقال الحلاج أنفيت عرك في عمران باطنك فأين الفناء في التوحيد ؟) . والعجيب أن

(١ و ٢) السلي : المصدر السابق . . .

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٧ القاهرة ١٩٥٧ .

(٤) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٦٦ القاهرة ١٩٥٧ .

القشيري اهتم بابن عطاء (العباس بن عطاء) الذي صان أهم مؤلفات الحلاج واستشهد في سبيله قبله بساعات قلائل . وقد ذكر القشيري^(١) عن ابن عطاء أنه (من أقران الجنيد) ومن كبار مشايخ الصوفية ، وعلمائهم وأنه مات سنة تسع وثلاثمائة ، وأنه ممن أئتم نفسه آداب الشريعة) . ولا شك أن رواية القشيري عن ابن عطاء الذي قتل قبل الحلاج وبسبب صراحة وسفور اعتقاده فيه وبوجه بآرائه . هذه الرواية لاشك أنها تنقض مع رواية البغدادى في تاريخ بغداد ، ولا شك أن رواية البغدادى التي رواها الكثير من اللورخين استناداً على واقعية قتله قبله أصدق من رواية القشيري الذي أكد التزامه بآداب الشريعة ، في الوقت الذي تدل أصدق الروايات على أنه قتل لتوكيده دعاوى الحلاج في البرهانية فيما ذكرناه وفصلنا فيه . وكما اهتم القشيري بابن عطاء تلميذ الحلاج فقد اهتم القشيري أيضاً بالجنيد امْتَاز الحلاج ، ولكنه نسب إلى الجنيد ما يقرب من دعوى وحدته الشهود ، وأن لم يصرح بنص اللفظ حيث يقول^(٢) :

(سمعت أبا علي الدقاق رحمه الله يقول الخلاوات ثمرة المعاملات ، والمواجيد نتائج للنازلات . وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود الحق إلا بعد خلود البشرية ، لأنه يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسن النوري : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد أي إذا وجدت ربى فقدت قلبي ، وإذا وجدت قلبي فقدت ربى ، وهذا هو معنى قول الجنيد : علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لمليه :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود

فالتواجد بداية والوجود نهاية والوجد واسطة)

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٢٣ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٣٤ .

لهم لدينا أن القشيري أهتم بأستاذ الحلاج وتلميذ الحلاج ، ولم يهتم بالحلاج ذاته ، ومن هنا لم يدخله ضمن طبقات الصوفية ، لأنه أهتم فقط بمن كانت سيرته وأقواله على تعظيم الشريعة ، ولم أجد من التفت قديماً إلى قصد القشيري وناقشه غير محي الدين بن عربي ومن الغرابة حقاً أن يصدر هذا الوعي الناقد من أحد أعلام الصوفية الضعفاء ولا يصدر عن غيره من المؤرخين أو مؤلفي الطبقات ، ويقول ابن عربي^(١) : (وقد قل مثل هذا القشيري في رسالته حيث ذكر أولئك الرجال في أول الرسالة ، وما ذكر فيهم الحلاج للخلاف الذي وقع فيه حتى لا تطرق التهمة لمن وقع ذكره من الرجال في رسالته ، ثم إنه ساق عقيدته في التوحيد في صدر الرسالة ليزيل بذلك ما في نفس الناس منه من سوء الطوية) وقد التفت إلى هذه النقطة من المحدثين الأستاذ ما سينيون عند ما نشر أخبار الحلاج قلا من ابن زنجي والسلي وابن باكويه ، وسجل هذا النص بخطه الذي نقل مصوراً مطبوعاً على هامش الكتاب المذكور^(٢) .

هذا ما لفت نظري وملاحظتي في مراجعة طبقات الصوفية من الطوسي إلى القشيري ، بعد اطلاعي على تاريخ بغداد كمرجع هام عن أخبار الحلاج . وقد لاحظت أن ما ورد في طبقات المتأخرين كالشعراني ، وما ورد في كتب التراجم العامة وأخبار الأمم لا يزيد عما أرخه البغدادي ورواه على استفاضه ، أو ما اقتضبه أو عرضه دون مناقشة دقيقة معظم طبقات الصوفية . وهذا نجد فيما ذكرناه عن طبقات الصوفية القديمة ، وما تشير إليه في طبقات الشعراني^(٣) ، ووفيات الأعيان^(٤) ، والهداية والنهاية^(٥) ، والمتنظم في

(١) محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ج ٤ / ٢١٤ طبع القاهرة عام ١٢٦٩ .

(٢) ماسينيون : أخبار الحلاج باريس ١٩١٤ في أربعة نصوص لم تنشر .
Massignon; Quatre Textes inédits Relatifs D La Biographie D' AL-Hallag-
paris 1914 p 64/48-86..

(٣) الشعراني : الطبقات ج ١ / ١٢٦ — ١٢٨

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ / ١٨٣ — ١٦٠ .

(٥) ابن الأثير : البداية والنهاية ج ١١ / ١٣٢ — ١٤٤

أخبار الأمم^(١)، وإذا كنا قد ذكرنا في حديثنا عن الغزالي رأيه فيما ذكره البساطي، والحلاج ونخطائه لا يجاهاتهما البعيدة عن التبرج الإسلامي، ونسأحه معهما في الوقت نفسه، فإننا لا ننسى موقف ابن خلدون^(٢) الذي يقترب من الغزالي في قوله في مقدمته: (من الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسن والواردات منكم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجبل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثالها وهو حاضر في حسه ولم تملكه الحال فؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله). ولا شك أن الغزالي وابن خلدون معاً لم يطلعا على تأكيد البساطي سيد الشاطحين من أن أقل ما يوجد لأهل السكك الشطح لأنهم متمسكون في معانيهم^(٣) ولم يطلعا على ما أكله الحلاج. وهو مالك حاله بما لا يجوز التسامح معهم، والقول بأنهم ينطقون بما لا يقصدون كالبساطي في شطحياته أو كالحلاج في ظاهر أقواله، وإن كان الغزالي — كما ذكرنا — كان حريصاً كل الحرص على إعطائنا السند الصحيح في دعوته لاتخاذ ميزان العقل كرجع للتمييز بين التوهم أو للعقول، من المعارف الدوقية (فربما كانت أوهام شيطان لاحقاً في ملاك)، وكان ابن خلدون أوضح في كتاب آخر^(٤). ونعود من هذا إلى العصر الحديث الذي ظهرت فيه أولى الدراسات الجادة عن الحلاج من واقع النصوص القديمة.

(١) ابن الجوزي: المنتظم في أخبار الأمم ج ٦ / ١٦٠ — ١٦٤.

(٢ و ٣) ابن خلدون المقدمة ص ٣٣٣ وانظر أيضاً لابن خلدون شفاء السائل تهذيب السائل ٨٥/٨٤ / ٨٦ وانظر أيضاً القاضي عياض: الشفاء ج ٤ / ٤٤٣ / ٥٤٤ / ٥٣٨ / ٣٣٩ وانظر أيضاً شرح الأحياء للغزالي الذي شرحه الزبيدي ج ٨ / ١٣٩ وانظر أيضاً المسكي: قوت القلوب ج ١ / ٢٦٧. وانظر الطوسي: الملح ٤٥٤ — ٤٦١.

(٤) ابن خلدون: شفاء السائل ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وهو كتاب ندره أخيراً الأستاذ تاروت الطنجي. وكان غلطاً وستكلم عن الباب الخامس.

احتشدت بها المراجع القديمة للؤرخين وكتاب الطبقات قديمهم وحديثهم ، ولاشك أن أول من أمضى حياته العلمية لدراسة الحلاج بالذات هو الأستاذ ماسينيون (٣١) ت ١٩١٣ أكتوبر سنة ١٩٦٢م) فقد نشر العواصين^(١) للحلاج «النص العربي والترجمة الفارسية عام ١٩١٣» ثم نشر أربعة نصوص لم تنشر تتفق به عام ١٩١٤ ، وإن كانت معظم تلك النصوص^(٢) في الواقع مثبتة في تاريخ بغداد وغيره مما ذكرناه من مؤرخي الحلاج ، بعد ذلك قدم رسالته للدكتوراه ، عن عذاب الحلاج^(٣) ، وعن بحث في نشأة المصالح الفنى في التصوف الإسلامى^(٤) ، عام ١٩٢٢ ثم قدم مجموعة نصوص غير منشورة تتفق بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام عام ١٩٢٩^(٥) ، ثم نشر ديوان الحلاج^(٦) عام ١٩٣١ في المجلة الآسيوية (عدد يناير مارس ١٩٣١) مع ترجمة فرنسية له ، ثم قدم أخبار الحلاج مع الدكتور كراوس^(٧) ، ثم قدم بمناحى للنسخة الشخصية لحياة الحلاج ١٩٤٦ ترجمه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى عام ١٩٤٧ في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام^(٨) . هذا هو مجيود ماسينيون العظيم من الحلاج ، ومع ماسينيون لا نذكر ما كتبه الأستاذ نيكلسون عن الحلاج في تراث الإسلام ، وصوفية الإسلام ، وفي التصوف الإسلامى وتاريخه ، وبعض جهود متناثرة من بعض المستشرقين في ثنايا كتبهم وبحوثهم ومقالاتهم .

(١) Al-Towasin paris. geuthner 1918.

(٢) Quatre Textes inédits Relatif à Al Hallaj 1914.

(٣) La passion d' Al. Hallaj in 2 vol. PRRIS 1922.

(٤) Essai sur Les Origines dueLexique Technique DeLa Hystique Musulmane. PARIS 1922.

(٥) Recueil de Textes inédits Concernant L'Hist. de La Hystique en pays d'Islam paris 1929.

(٦) Diwan D'AlHallaj 1931

(٧) أعيد طبع أخبار الحلاج عام ١٩٥٧ .

(٨) ETUDE sur une COURBE PERSONNELLE de vie Le Cas de Hallaj MRRYTS HYSTIQUE DE l'Islam 1944.

دراسة عن أنشئ الشخصى لحياةالحلاج الفيدالصوفى فى الإسلام مجلة (الله حى) رقم ٤ عام ١٩٤٦ ترجمة

الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه شخصيات قلقة ٧٠ / ٧٨ .

وانظر الدكتور بدوى مجلة المحلة ٦١ ديسمبر ١٩٦٢ ص ٧ — ١٢ .

لا شك أن الأستاذ ماسينيون بالذات قد وضع يده على تراث ممتاز يستحق الدراسة والنظر فيما نشر وحقق في كتب المؤرخين وطبقات الصوفية عن الحلاج ، وفيما نشره من تراث الحلاج . ولا شك أن مجهود الأستاذ نيسكلسون عامة يستحق النظر العميق . ومن هنا كان علينا أن نصل من دراستنا لما كتب ودرس عن الحلاج في القديم والحديث على أساس جديد . فقد لاحظنا أن ما كتب الأقدمون رغم ماذته للمنازة في حاجة إلى تمحيص ونقد منهجي ، كما لاحظنا أن ما قدمه ماسينيون على أساس من دراسته للمنازة حقاً لا زال في حاجة إلى تصحيح بعض المفاهيم المرتبطة بالبيئة الدينية والتاريخية والذهنية ، وما يسرى على الأستاذ ماسينيون يسرى على غيره من الباحثين قدامى ومحدثين في المشرق والغرب مسلمين وغير مسلمين .

في بداية الدراسة كان لي أن أضع أمامي أساس الخلط الذي نهجه ماسينيون بعد دراسته لتراث الحلاج . وقد وجدت أنه ألقى أقوى الأضواء على الحلاج الضحية الشهيد ، وأنه قدمه شعور بالمطاف على استشهاده الذي كاد يشبهه باستشهاد السيد المسيح . ومن هنا أكد ماسينيون أنه لو لم يزعج الحلاج بنفسه في تيار السياسة بين الشيعة والخفابة وغيرهم لما صلب ، مع أن روح الحلاج في واقعه القلق كانت تسمى للتخلص من جسده في إلحاح عنيف متصل حتى لحظات النهاية الحاسمة الرائعة المروعة (١) وهو يردد قول الله (وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَب تَرْضَى) .

من هنا كان خطأ ماسينيون الذي أدى به إلى الحكم بأن الحلاج راح ضحية مؤامرة كبرى في الدولة العباسية في حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية في عصره من الإمامية والسنية ، والفقهاء والصوفية بدو قد استند ماسينيون أساساً على أن الحلاج كان يسعى إلى جمع الكلمة الإسلامية المتفرقة في عصره ، ومن هنا كان الحلاج في رأي

(١) ماسينيون للنحنى الشخصى لمياة الحلاج ٧٠ وما بعدها الترجمة العربية للدكتور بدوى .

ما سينيون ضخمة السياسة أكثر من أنه ضخمة الاصطدام بالشعور الديني لشريحة الجماهير الإسلامية^(١). ونقول: إنه من الصحيح حقاً أن الحلّاج عاش في فترة غريبة من الصراع بين الفرق المختلفة من الفلاسفة والمتكلمين، والشيعية «معتدلة ومتطرفة»، والحنابلة، والمزنية، والأشاعرة، والصوفية، في الوقت الذي كانت فيه الدولة منقسمة على أمرها يحاول أمراؤها الاستقلال بأجزائها البعيدة بعيداً عن الخليفة «المنتد» عاجز كل العجز في قصر يمزج بالفتن والقتال. في تلك الفترة عاش الحلّاج حقاً آراء، ومارسها وتمرس بها. فهل من عيش آراء حول الحلول والاتحاد ووحدة الشهود يمكنه أن يدعو أو يمارس الدعوة إلى الوحدة الإسلامية؟ أو يزيد الفتن اشتعالاً؟ فإذا ذكرنا أن الحلّاج كان له أنصار في قصر الحاكم وأنه انتقل بأسرته إلى قصر ذلك الحاكم بعد أن حدثت إقامته في دار حاجب الخليفة نصر التشوري تلميذ الحلّاج فأصبح الأثير لدى الخليفة وخاصة بعد أن عالج بكراماته المتعددة داء اللقندر وداء بيهانه ومتاعب والده الخليفة^(٢) — إذا ذكر هذا هو ذكرنا صلب الحلّاج بأمر الخليفة استناداً على حكم العلماء والعقلاء والصوفية وإعزاز الحلّاج على موقفه، فإننا نجد أن ما سينيون وغيره يؤكدون أن حقد العقلاء والصوفية على حكاية الحلّاج الجديدة وصموده نحو مكان الفطرية آثار حقدهم وخوفهم من وصول الحلّاج إلى مركز قيادة الخلافة الإسلامية الصوفية فقالوا بزندقته، وبينما كان يدعو هو حتى نظر المتعصبين له إلى جمع كلمة المسلمين وقيادتهم أصبح يدعو في نظر العقلاء وجهور الصوفية كما يرى الخاقاني إلى هدم الخليفة، ومن هنا حكم مع الفقهاء بصلبه.

والسؤال مرة أخرى: هل من عيش آراء تهدم التكاليف الشرعية وتمحو التمايز بين المبد والرب من شأنه أن يقود دعوة وحيدة لأمة كلمة إسلامية؟ فإذا افترضنا خطأ

(١) ماسينيون :

Massignon : La passion D'Al Hallay preface XI 1922.

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ — ١٢٤ — ١٢٥ وانظر السوطي تاريخ الفقهاء

أن الخلاج لم يدع إلى أية فكرة تقوم حول الحلول^(١) وأن كل ما نطق به كان مجرد سبحات صوفية في شهود الحق، أو مجرد أدب صوفي رائج لا يدعو فيه الخلاج إلى أية موضوعية - إذا افترضنا هذا فهل من فضل مقام السكر على الصحو ودعا إلى تحطيم حجاب الأنية وتغايص النفس من الجسد لتحل فيها روح القدس وتتصل بمنبع السكامة الإلهية - وسر السر وضمير الضمير^(٢)؛ هل من أكد أنه عاش هذا ولم يقله فقط يمكن أن يدعو إلى دعوة اجتماعية لسكامة الإسلام، وهل يمكن أن يمان على ذلك ؟ . وهل يمكن أن يذهب ضحية السياسة أم ضحية الاجترار على حقيقة ووجدان السكامة الإسلامية ؟ أريد أن أقول أن المستشرق العظيم لم يلتفت كثيراً إلى المنهج الإسلامي الذي صلب على حد شريعته الخلاج أكثر مما التفت إلى أنه ضاع ضحية الحقد السياسي والزمارة السياسية لجمع كلمة الإسلام والعروبة . ولو كان للخلاج جمهور صادق حقاً من العلماء والصوفية أمثال الجنيد الذي عارضه وحذره ، ولو كان له جمهور شعبي واع حقاً إلى جانب العلماء والصوفية - لاستطاع بهم أن يطيح بانغلاقه للنحلة للنهارة ، فإذا قبل أن الخليفة قد وافق على صائب الخلاج حماية لنفسه وملكه ، فهو قد استمد هذا من خضوعه لكلمة الدين على أسننة حراسها والدائنين عنها ، ولو كان الخلاج مع الدين في دعوته لوقف الخليفة معه وقد كان هو في قصره الرائد والمرشد ، ولوقف معه صفوة العلماء والصوفية . إن الواقع أحد أمرين : إما أن الخلاج كان يسمى ليكون القطب الأكبر للمسلمين وراء قناع هداية الناس إلى الطريق وعلاج الرريض والاستعصم من الأدواء عند ضحاياها سواء كانوا ملوكاً أو عواماً؛ وإما أنه كان صوفياً شهيد مبادئه منذ عاشها ومارسها وتمرس بها حتى صاب على حد الشريعة لما اصطدم بها ، وإما أنه كان يجمع بين الأمرين ، وهو الأصوب في نظرنا ، فلما عارض كلمة التوحيد الإسلامي التي زعم أنه يدعو لجمعها - بمعنى في سورة عارمة صادقة إلى الخلاص -

(١) سئري في مناقشاتنا ودراساتنا أن الدكتور أبو الملا عفيق رحمه الله أكد أن الخلاج حلولى خالص وستناش ذلك في نظرة الخلاج الحولية أو وحدته اليهودية .

انظر الدكتور أبو الملا عفيق . نصوص الحكم لابن عربي ج ٢ / ١٧ .

(٢) ماسينيون : أخبار الخلاج ص ٥٠ باريس وانظر ماسينيون : عذاب الخلاج للنس الفرنسي والكتاب لم يترجم العربية حتى الآن رغم قيمته الخفية . . .

من سجن جسده الذى كان يدعو إلى تحطيمه مع أبدان شرائع الحبج وسائر التكاليف الشرعية إن فاسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فاسفته ، فالحلاج لم يقل . طابقا به الحالة الروح والجسد ، بل أكد كما سنرى فى عرضنا التفصيلي أنه لا قيمة للجسد ، ولا قيمة بالتعبية لما يؤديه هذا الجسد من عبادات شكلية ، فالعبادات نفسها فى نظاره تعوق الروح (عن الاتحاد بالمطلق) ، لأنها (تشغله بالركوع والسجود والسعى والطواف وعبادة الأوثان كالخبر الأسود والسكبة والبيت الحرام) ، ولأنها فى فلسفته تهدد الروح فتغدرها بالسكينة والاستسلام . من هنا كانت ثورة الحلاج ودعوته الناس أن يقتلوه فانه لن يعيره من الله أحد ، ومن هنا قال فيما قال : (اتلوني تؤجروا وأسترح . . اتلوني تكونوا أنتم مجاهدين وأنا الشهيد (١)) . إنه لم يرد أن يكون إنسانا ولا ملاكا ، بل أراد أن يصعد بإنسانيته إلى ولايته ، لايكون إنسانا ، لاهليا ، بل ليصبح الها إنسانيا ، وليؤكد فاسفته فى نظرية الإله الإنسانى التى خرجت منها أقوى النظريات الفاسفية لدى الدوائر المنفصلة فى مدرسته ومدرسة ابن عربى من خلال مدرسته أو عبر مدرسته . . .

إن الحفظ الرئيسى فى حياة الحلاج كما وضعه ماسينيون (٢) من خلال تطورات حيا . يعتبر أدق الخططات فهو يشرح لنا كيف انتقل ثلاث مرات ، من الاهواز وواسط والبصرة إلى بغداد مع زوجته وأبنائه الأربعة ساجان ومنصور ، وحده وبنت . ويظهر لنا أنه حج ثلاث مرات ، وأن أول تطاور فى حياته الصوفية المذهبية جاء بعد أن طرح خرقة الصوفية بعد حجته الأولى ، وقبل هروبه إلى سوس قبيل المحاكمة الأولى ، ولاشك أن طرحه الخرقة ، ثم هروبه يدلان على تناقض فى مطلع تطوره فشجاعته فى طرح الخرقة .

(١) ماسينيون : المنهج الشخصى للحلاج ١٩٤٦ ص ٨٣ الترجمة العربية .

(٢) ماسينيون مجموعة نصوص 70—p57 وانظر أخبار الحلاج ، لين ٤٤٠—p24) .

وجُبُنْهُ في هربه يثيران تساؤلا لا نجد إجابة له إلا في أنه تعجل التمرد ، ثم حرص على رسالته من وراء التمرد والتطور الجديد ، فهرب ليستكمل قوته ويستزيد من مرديه وتلاميذه ، وليتقوى جبهته الجديدة . وفي الوقت الذي كان يسعى — كما سنرى — لوضع نظريته في وحدة الأدبَان على صورة وحدة العبادة التي تنتظم جميع الناس فقد عاش لا يبالي أن يموت طريد الشهور الديني لجمهور الشريعة الاسلامية كافة . وإذن فلا غرابة أن يقول عن نفسه صارخا بالناس (إن عندي قتل هذه من الواجبات ، وهم إذ تعصبوا لدينهم يؤجرون^(١)) . وأدق أمر في محاضراته فتوى ابن سريج الشافعي بعدم الاختصاص ، لأن الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص القضاة ، وقد روت أخبار العلاج^(٢) (عن ابراهيم بن شيبان قال دخلت على بن سريج يوم أفتوا بقتل العلاج فقلت يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل ، قال لهم نسوا قول الله تعالى — أقتلون رجلا أن يقول ربي^(٣) الله —) . فإذا قابلنا هذه الفتوى بفتوى الجنيد وتحذيره للعلاج من نهايته الأليمة التي تحققت بصلبه ، فإننا نجد في فتوى الجنيد تأكيداً للدفع في الاختصاص ، وذلك بسمي العلاج نفسه إلى المحاكمة برجليه ونفسه ، وصدقه وإخلاصه ، واتساقه مع نفسه أو مع مبادئه قبل وبعد كل شيء . ويؤكد هذا أيضاً توافق ابن عطاء معه الذي استشهد خلال محاكمة صديقه وأستاذه ورائده تأييداً له ولآرائه ، ويؤكد هذا أيضاً حوار العلاج مع الخليفة المقتدر قبيل صلبه وقوله له (إنما أنت واسطة تنفذ أحكام الرب ، فأفعل ما حركت له ، وأعمل ما استعملت فيه^(٤)) . وعلى الرغم من أن العلاج يتصد أساساً أن هذه إرادة الله وفعله ونحن أدوات لا رأي لها ولا نظر ، فإن فيما وراء ذلك الاستسلام تمسكاً بالرأي الذي عاشه ومارسه ، وعدم الالتفات لأية نصيحة أو تحذير وخاصة تحذير

(١) ماسينيون : أخبار العلاج 164 p

(٢) ماسينيون : أخبار العلاج 268 P

(٣) آية ٢٨ من سورة فاطر (٤٠ -)

(٤) ماسينيون : أخبار العلاج 268 P

الجنيد له وقوله له (إنك فتحت في الإسلام ثغرة لا يسدها إلا رأسك) ^(١) هذا التجاهر من العلاج لغير رأيه يؤكد فهمه الجبري لكل شيء ، كما يؤكد اتساقه مع مذهبه بأن ما أراد الله ولو كان كفرا على السنة وأوليائه أمثال العلاج ، أو على لسان إبليس في عصيانه أمر الله — هذا هو الكفر هو عين الإيمان لأن هذا ما شاء الله وما أراد الله لا شك أن هذا الفهم الجبري يجعل العلاج بكل أظفاره تمام الاتصال ، في الوقت الذي يفصله عن دائرة المنهج الإسلامي كل الانفصال لإفائه التمايز بين العبد والرب ، والمجهر لكل أسس الإرادة والحرية للإنسانيتين ، ولهدمه كنتيجة حتمية لمذهبه كل التكاليف والعبادات والشرائع ، ولو أنه في الواقع أعفانا من الاستنتاج فصرح بشعائر رمزية كما ذكرنا وكما سنفصل معه . إن مما لا شك فيه على الإطلاق أن العلاج دعا الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى ، وذلك أساس عقيدة الفقهية ، ووجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة يصبح الولي معها الدليل الذاتي الحى على الله هو هو ، ومن ثم أكد العلاج قوله أنا الحق . . وذلك أساس عقيدته السكلاية ، والاتحاد العام مع الإرادة الإلهية وهذا هو عين الجمع ، وهذا هو أساس عقيدته الصوفية ^(٢) .

فإذا استقرأنا ما رأته دوائر المعارف في الشرق والغرب ^(٣) عن العلاج فإننا نجد تصنيفا ثلاثيا أوله : لَدَى مَنْ كَفَرَهُ . وثانيه : لَدَى مَنْ وَالَاهُ ، وثالثه لَدَى مَنْ تَوَقَّفَ وَلَمْ يُبَيِّنْ رَأْيَا ، وهو بين هذا وذاك .

أولا من كفره . ١٠ — الفقه (١) في الظاهرية ابن داود — ابن حزم .

(١) ماسينيون : أخبار الملاج : 268 p

(٢) الملاج : الطواصين من ٣٣ — 32 P ،

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة الملاج ج ٨ / ١٧ — ١٩ وانظر :

— 195—207 p (Rev. Hist des Religions 62) وانظر الأسرافى التبصير في الدين / ١١٦ -

د (٢) الامامية : ابن بابويه القمي - الطوسي - الحلبي . (٣) المالكية : الطرطوسي - عياض - ابن خلدون (٤) الحنابلة (ابن تيمية) (٥) الشافعية : الجويني - الذهبي .

ب - من المتكلمين (١) المعتزلة (الجبائي - القزويني) (٢) الامامية : نصير الدين الطوسي ومن تبعه . (٣) الأشاعرة : الباقلاني . (٤) الماتريدية : ابن كمال - القائل .

ح - من الصوفية : عمرو المكي وأغلب المتقدمين ، ومعظم المحدثين عدا أحمد الرفاعي وعبد الكريم الجيلي فقد توقفوا عن الرأي .

ثانياً : من والوه من الفقهاء : ١ - الإمامية (المشتري^(١) - المالكي)
ب - المالكية : (الدلقاوي) الحنابلة : (ابن مقيل - النابلسي . ج - الشافعية (المقدسي - اليافعي - الشعرائي - البهيمى) .

ب - من المتكلمين : الأشاعرة (ابن خفيف - الفزالي - الرازي)
السلفية السامية .

ج - من الفلاسفة : ابن طفيل .

د - من الصوفية : السهروردي المقتول - ابن عطاء السلمي - الكللاباذي .

ثالثاً : من توقف عن الرأي (١) من الفقهاء الحنابلة : ابن بهلول - من الشافعية : ابن سريج - ابن حجر . السيوطي .

ب - من المتكلمين - لا يوجد منهم من توقف من إبداء الرأي .

(١) المشتري الفارسي الشيعي وهو غير أبي الحسن المشتري الأندلسي المصنف كتاب سنن في مدرسة ابن عربي .

ج — من الصوفية: (الحصرى — المجورى — أبو سعيد المروى — الجيلاني —
أبو سعيد المروى — البقلى — العطار — ابن عربى — جلال الدين الرومى — أحمد الرفاعى
— الجيللى .

أما العلاج فى رأى الغربيين^(١) فهو كافر فى رأى ريسكه Reiske وهو دساس خفاير
فى رأى براون Browne وهو نصرانى فى سريرة نفسه فى رأى مولر ١١ ودربلو
Dierbelot . وهو مريض بأعصابه فى رأى كازنسكى Kazonski وهو متناقض فى آرائه فى
رأى « تولوك » Tholuck . وهو كان عربى أو يؤكدها مسيقوله ابن عربى فى وحدة الوجود
فى رأى كريم Kramer . وإذا كان المندادى فى تاريخ بغداد وقف على حيطة من الأمر
فى عرضه ورواياته فإن ابن النديم^(٢) لم يتوقف حين عرض مؤلفاته كلها ، بل كد

(١) المصدر السابق لدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ابن النديم : الفهرست ٢٦٩ — ٢٧١ .

ذكر ابن النديم حول مؤلفاته أنه كتب (طس الأزل والانباس) وهو موجود فى الفصل السادس
من الطواسين ٢ — الجوهر الأكبر والشجرة الزبونية المباركة ٣ — الأحرى الحديثة والأزلية والأسماء
الكلية ٤ — الغزل المدود والماء المسكوب والحياة الباقية ٥ — حل التور والحياة والروح ٦ — تفسير قل
هو الله أحد ٧ — الأبد والمآب ٨ — قراءة القرآن والقرآن ٩ — خلق الإنسان والبيان (خلق الإنسان
عنده البيان) ١٠ — كيد الشيطان وأمر ناسطان ١١ — الأحوال والفروع ١٢ — سر العالم والبعوث
١٣ — علم البقاء والفناء ١٤ — العدل والتوحيد ١٥ — السياسة والخلفاء والأمراء ١٦ — شخص الظلمات
١٧ — نور النور ١٨ — التجليات ١٩ — المياكل والعالم ٢٠ — المثل الأعلى (وهو داخل ضمن الفصل الأول
من الطواسين) ٢١ — غريب الفصيح ٢٢ — النقطه وبدء الخلق ٢٣ — القيامة والقبامات ٢٤ — الكبير
والعظمة ٢٥ — الصلاة والصلوات ٢٦ — خزائن الخيرات ٢٧ — الألف واللفظ والالاف والمألف ٢٨ —
مواجد العارفين ٢٩ — الصدق والاخلاص ٣٠ — الأمثال والابواب (وهو موجود فى الفصل الرابع
والخامس من الطواسين) ٣١ — ديوان العلاج ٣٢ — التوحيد ٣٣ — النجم اذا همى ٣٤ — القادرات وذووا
٣٥ — الذى أنزل عليك القرآن (وهو داخل ضمن الفصل الثانى من الطواسين) ٣٦ — كيف كان وكيف
يكون (متأثر بمضى فى الطواسين) ٣٧ — هو هو ٣٨ — الدرر ٣٩ — السياسة ٤٠ — الوجود الأول
٤١ — السكرتير الآخر ٤٢ — الوجود الثانى ٤٣ — السكيفية والحقيقة ٤٤ — السكيفية والخيال
وقد ذكرنا ماسيقون (الطواسين ١٤٢ ١٤٤) الذى نشر ديوانه وطواسينه ، وأخباره ، وبجوة
نصوص لم تفسر تطلق به — ذكر ما سيقون أن العلاج غير ذلك علم الطبائىات والحروف والكيمياء
وكتاب الصهورى فى نفس الدهور .

أن الخلاج (كان رجلا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بألفاظهم ويدعى كل علم وكان صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئا من صناعة السكيميا وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا) — يدعى عند أصحابه بالإلهية والحلول ، ويظهر مذاهب الصوفية للعامة وفي تضاعيف ذلك يدعى الإلهية قد حلت فيه ، وإنه هو هوته إلى الله عز وجل وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا .

وقد لاحظت أن . ن تسامح مع الخلاج وطلب له الغفران كابن عربي والشاذلي (رأوا أن الشريعة الحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلادها كليهما مسلم على السواء) (١) ، ورغم أن من الأشاعرة من كفره كالباقلاني (٢) الذي قال أنه محتال ممخرق فإن الغزالي قد اعتذر عنه وإن بين خطأ اتبعاه الشاطح كما ذكرنا (٣) ، ولكن الأشاعرة على الوجه الأعم قد وضحو أن الخلاج قد عبر عن نفسه بكل وضوح وأدان نفسه بنفسه شاهدا بحزنه حزن العاشق المهجور بأن الله يمكن الوصول إليه ، وهو في هذا قد تشبه بإبليس وهو النموذج الذي احتذاه كما يقول الغزالي ، في الوقت الذي يقده السهروردي وابن سبعين ، ومن تبهما ويرون أنه قطب روي يجذب الإسلام إلى الوحدة (٤) النهائية . فإذا دخلنا مع الخلاج من بابه وجدنا أن الباب الذي درج منه الخلاج إلى مذهبه هو الفناء ونظرية الفناء كما ذكرنا مع البسطامي لها أصولها وصلتها بالترقايا البوذية والحلولية الهندية الفارسية والفناء ذو أطوار يمكن تلخيصها فيما يأتي :

(١) تغيب معنوى الروح بإناء ميولها ورغباتها جميعا .

(٢) تجريد عقلى أو فناء العقل في للمركات والأفكار والأفعال والأحاسيس .
بانحصاره في التفكير في الله ، والتذكير في الله معناه التأمل في الصفات الإلهية .

(١) ماسينيون المصحف ٨٣ ، أخبار الخلاج ١٦٤

(٢) الاسفرايينى : التبصير في الدين ١١٦ .

(٣) الغزالي : المنتقى ٤٥/٤٤ — وأظهر كيمياء السعادة ٨٧/٨٨ .

(٤) ماسينيون : (مجموعة تصويص ١٢٢) والطواصين ١٨٠ خلا عن بهجة الأسرار الشطانون لم ينشر

(٣) إبطال جمع قوى الفكر الواعى . وأعلى درجات الفناء لا يوصل إليها الا حين لا يدرك فى الفناء الفناء ، وهذا هو ما يدعى لدى الفلاسفة الصوفية فناء الفناء . وهذه الدرجة تمهد للبقاء فى الله (١) .

أما العاشر الأول فهو يشبه انرفانا البوذية إذ هى فناء صفات النفس وأحوالها الذميمة ، وهذا الفناء يستلزم فى الوقت ذاته بقاء الصفات الحيدة وتلك طريقة جذبية صاعدة . والطور الأول أيضاً يؤكد النفس الأخلاقية . أما الثانى فيشير إلى النفس المدركة المارقة . وإذا كان الطور الأول استكمالاً لحياة التطهر ، فالطور الثانى غاية لحياة الاشراف حسب الصوفية المسيحية . وقد أكد الأستاذ نيكاسون^(٢) أنه من العسير أن يدرك المرء أن واحداً بالغ الغاية فى الفناء يمكنه أن يتنزم حدود الشريعة . من هنا تظهر نظرية الولاية التى تؤكد لدى فاسفة الحلاج ومدرسته أن الله يحفظ وليه للصادق من عصيان أو امره حتى لو بدأ ذلك العصيان فى نفاذ الجماهير عصياناً وهو غير عصيان فى واقع فلسفة الحلاج . ولكن هناك فرقاً بين انرفانا البوذية ، والفناء فى النظرية الصوفية فى الإسلام . فالانرفانا زوال للشخصية لا غير . وأما الفناء لدى صوفية الإسلام وخاصة لدى مدرسة الحلاج ، فهو نلاشى الصوفى عن وجوده ، ويستلزم ذلك الفناء مقام البقاء فى الحول أو الاتحاد بالتأم عن طريق الحول أو وحدة الشهود كما سنرى . هنا تبرز مشكلة خطيرة ذات وجهين ومهمة أن حالة الفناء الصوفى تتضمن أمرين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق . الثانى الشعور بأن وجود الله سار متغافل فى جميع خلقه ، وكلا الأمرين ولا شك يصلان بنا إلى مساحة وحدة الوجود . من طريق يخاف الآخر ، فإن القول بوحدة الوجود لدى فلسفة مدرسته من بذور بدايته يرجع إلى شعور الصوفى حال فناءه بأنه متحقق بالوحدة مع الخلق .

(١) ماسينيون: عذاب العلاج 142 - 129p وانظر نيكاسون: صوفية الإسلام، الترجمة العربية ص ٦٥ .
(٢) المصدر السابق لنيكاسون وانظر أيضاً دائرة المعارف ج ١٨ ص ٥٦ - مادة الاعتقاد والحول

كما يرجع في الوقت ذاته إلى فهم الصوفي معنى التنزيه طبقاً لما عرفه المتكلمون ، ومن هنا كاد الصوفية والمتكلمون كما يرى نيكلسون^(١) يجدلون من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود . ولكن هناك فرقاً بين الحلاج وابن عربي في معنى الفناء ونتائجهما تبكاً لاختلاف مذهبهما منهما واتجاها . فالحلاج في واقع مذهبه ينتمى لمذهب الخلاص للمسيحي الذي يؤكد أنه 'للاسعادة إلا في خلاص الروح من حجابها وهو الجسد ، ولهذا سمي لتحطيم هذا الحجاب وكل حجب أخرى من الشوائب تقف حاجزاً بينها وبين حقيقة المطلقة ومن هنا قال الحلاج:

يحيى وبينك أنى ينازعنى فارفع بفضلك أنى من البين^(٢)

ومن هنا حكم الدكتور أبو العلا عفيفي^(٣) بأن الحلاج حلولى خالص وليس داعية من دعاة وحدة الوجود ، ولهذا فهو يطلب محو صفاته التي يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها . وهذا معنى لا يربى إليه ابن عربي ومن تبعه حين يتكلمون عن الفناء سمياً لاستمطار الحجاب ، فالفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجب عنه اشتغاله بأنيته ، وليس الأسرى في زعمهم تحولاً في الصفات ولا أية صيرورة ولا حلولاً ، وإنما هو تحقيق من زوال الصور الفانية ، وبقاء الذات الأبدية : أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أياً كان ... وابن عربي صريح كل الصراحة في هذا حين يؤكد أنه (لا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك^(٤)) ، وعلى هذا فقد أخطأ من زعم أن مدرسة البسطلى أو الحلاج قد قادتنا بوحدة الوجود ! وإن كانت للمدرستان في الواقع مقدمة

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه الزجاجة المرية ١١٩ القاهرة ١٩٥٦ م .

(٢) ديوان الحلاج : نثره ماسينيون ٤١ - ٤٢ مجموعة نصوص ٨٠ .

(٣) المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي : نصوص المتكلمين ابن عربي وتلميذاته بهامش ص ٢١٧ ، وانظر أيضاً

النصوص ص ٤٨ — ٥٨ نص القسم الأول لابن عربي .

(٤) المصدر السابق للدكتور أبو العلا عفيفي نصوص الحكم ص ١٦ / ١٧ .

سمتازة لمذهب وحدة الوجود . وسنرى من مناقشتنا لنصوص الحلاج أنه عبر في مذهبه ضمن ما عبر عن وحدة شهود لا وجود حين فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله لم يشاهد في الوجود غيره ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وتلك نقطة أدركها نيكلسون . فكان هنا أدق مما ذكره في مكان آخر في مصدر واحد^(١) ، والواقع الذى سنذكره تفصيله أن كلمة (أنا الحق) ليست شطحة جذب ، وإنما هى نظرية متكاملة فى الإلهيات ، وهى تؤكد ثنائية الطبيعة الإلهية فى اللاهوت والناسوت ، وهما الاصطلاحان اللذان أخذهما الحلاج عن الفلاسفة المسيحيين عن طريق السرطان الذين استعملوها للدلالة على طبيعة المسيح . من هنا نرى أنه كان امتداداً مسيحياً ضخماً فى الفلسفة الصوفية الإسلامية لأنه على الرغم من إيمانه بقدوم النور المحمدي (كما سنرى) ذلك النور الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة إلا أنه يجد فى عيسى عليه السلام المثال الكامل لفلسفة الولاية الصوفية التى تسمو حتى على درجة النبى فى الأنبياء ، ولأنه يجد فيه أنه الإنسان الذى وصل إلى مقام القربى خفى فيه روح الله . ومن هنا أراد الحلاج أن يعبشه ويمياه ويتحقق بحقيقته^(٢) فى الوقت الذى حرص فيه الحلاج على تنزيه الله مهما صدر عنه من الأقوال . وهو لهذا يبدو لنا أنه يشاهد كل شئ فى الله ، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شئ مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن الكل هو الله . فالوحدة التى يدعو إليها إذن وحدة شهود لا وحدة وجود . هذان الجانبان فى فلسفة الحلاج هما موضع دراستنا المقارنة التفصيلية التى سنصل منها إلى رأى واضح بعون الله ...

لقد اعتمد الحلاج فى أصل فلسفته عن الإله الإنسانى على الآية الكريمة (وإذا قلنا

(١) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه من ١٣٠ / ١٤١ وانظر من نفس الكتاب ترجمة الدكتور عفيف وأظن دكتور توفيق الطويل أسس الفكرة ٢١١ .
(٢) الحلاج : الطواسين من ١٢٤ / ١٦٠ / ١٧٥ مائتيون وانظر نيكلسون : فى التصوف

لذلك اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (١) .
وفلسفة الحلاج تبرز معنى أن الله خلق آدم على صورته (٢) التى أخرجها من حبه الخالد للملا
أراد أن يعرف كما يقول المصطلح والنص الصوفى القدسى، وحتى يرى نفسه كمن ينظر فى
مرآة . ولما كان الإنسان بما هو إنسان يعيش فى جسد فإنه يعانى عن طريق حبه له وتعلقه
به تبدلات روحانية إلى أن يجد حقيقة الله فى ذاته ، حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب .
حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم . من هنا أمر الله للملائكة بالسجود لآدم
الذى تجسد فيه كما تجسد فى عيسى أو كما قال الحلاج :

سبعان من أظهر ناسوته سر سنى لا هوته الثاقب
حتى بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب

وإذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الإنسان الروحى منها والجسدى ، فإن لا هوته
لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد ، أو كما يقول ماسينيون (عز
طريق حلول الروح القدسى التى تتخذ مكانها حين تحمل الروح الجسد) . ومن هنا قال
الحلاج :-

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الحمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شئ مسنى فاذا أنت أنا فى كل حال
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا (٣)

(١) آية ٣٤ من البقرة (٢) .

(٢) أن ما فلسفه الحلاج فى هذه النظرية هو ما حدث عنه فى منتصف القرن العشرين الفيلسوف الروحى
الروسى نيقولا برديايف ت ١٩٤٨ م أنظر على آدم : برديايف مجلة المجلة ١٩٥٩ / ٥٠٢ — ٦٠

(٣) الحلاج : الطواسين ١٣٠ — ١٣٤ نشرة وتحقيق ماسينيون وأنظر نيكلسون صوفية
الإسلام ١٤٠٠ .

ومن هذا أيضا كان الله سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها (لا يريد شيئا إلا أن من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله) . هنا تبرز لنا نقطة خطيرة فى تناقض موقف الحلاج من الوهية كل ما صدر عنه ، وعجزه الإنسانى فى الاستسلام لتصلب بما يتناقض مع الوهية كل ما يصدر عنه ويتصل به ، وإن حاول الحلاج إظهار استسلامه للناس بأنه استسلام لمشية الله وقضائه ، وإن حافله هو أمر الله أو قضاؤه الذى أراده الحلاج فى استسلامه للتصلب سميا للخلع والائحاد بالمطابق .

ولكن ما المصدر المباشر الذى انتقلت اليه عقيدة الحلول إذا كان المصدر الإسلامى هو المسيحية ؟ إن المصدر المباشر كما نعتقد شيعى . فالحلول Incarnation جاء عن ابن سبأ الذى أكد تأليه على بن أبى طالب على الرغم من أن الإمام عليا كرم الله وجهه قد قتل جؤلا الفلاة ، ولم يكف بقتلهم بل أمر بتحريقهم بمد قتلهم . وقد تطورت النظرة السبئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يسكون لغيره فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر فليسكون فيه الكمال ، وهذا هو عين التناسخ الذى ذكر الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) حين ذهب غلاة الشيعة إلى تأليهه أيضا : (أنه كفر ، وهو كفر لأن فيه إبطالا للثواب والعقاب والجنة والنار) (١) . أما نقطة البداية التى مضى معها الحلاج فى مخطوطه معهم فأننا نجد فى اعتقاد نظريتهم فى العقل السكلى والنفس السكلية ، وإمكان انتقال كل منهما إلى البشر على أساس أنهما لا يمتان بصلته إلى البشرية فى حقيقةهما ، وعلى أساس أن العقل السكلى إله استطاع خلق النفس السكلية التى تستطيع بدورها

(١) ابن خلدون : المقدمة ١٢٣ / ١٤٢ . وانظر النافى النعمان الطامى : دعاء الإسلام ج ١ / ٦٠ وانظر مخطوط : الصدوق القمى (رقم ١٩١١٣) الاعتقادات ورقة ٤٠ / ٤٩ دار الكتب المصرية . وانظر للنفاذ النعمان أيضا مخطوط المجالس والمسارير رقم ٣٦٠٦٠ مكتبة كلية الآداب جامعة القاهرة وانظر الأشمري : مقالات ج ١ / ١٣ والاسفرايينى النبىرى .
Nicholson : A Literary Hist. of The Arabs P 225 .
وانظر ابن عذارى العيد البيان للغرب ج ٢ / ١٩٠ .

أن تسيطر على قوة الخلق والابداع . من هنا كان اعتقادهم أن النطقاء : الأنبياء ، حلول . العقل السكلى ، وأن الأئمة أو الأولياء فى المصطلح الصوفى حلول النفس السكلى والعقل . السكلى معا ، ومن ثم كان الحلول مزدوجا . لهذا اعتقد هؤلاء الغلاة تأليه الأئمة وتقديسهم . لأنهم حلول الإله الذى يتمثل فى العقل السكلى ، والإله الذى يتمثل فى النفس السكلى (١) . فإذا رجعنا إلى المصدر الأساسى للمسيحى فى نقطة الحلول فإننا نجد فى فكرة التائيس . التى عبر عنها اثناسيوس Athanasius اسقف الاسكندرية الذى ولد ما بين عام ٢٩٣ ، ٢٩٥ م . فى قوله (تانس الله لتأله نحن (٢)) . هذه الصوفية الاتناسوسية هى التى صيغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على أساس من الغنوص الشرقى القديم للمقابل للكلمة : الاوغنوس فى الغنوص الديالكتيقي قديمة وحديثة ، وهى التى أنماها تيودور أبو قرة المسكاني . الذى عاش حوالى ٨٠٠ م فى نظريته عن حلول روح الله فى جسد المسيح (٣) . وهو الأمر الذى رفضه اليعاقبة (٤) فى إنكارهم الاتحاد بين صفة الله وصفة للمسيح ، وكان لهذا الرفض . أثره الممتاز فى آراء أمثال فرنسوا الأسيزى ، والقديسة تريزا فى تصوفهما الإيماني الذى يستمد من مجالات الانشقاق فبضا جديدا يعيدهم إسماء إلى عالم الواقع الدنيوى ، وفى قوة . أكبر . اللهم هناك أن للمسيحيين فى الشرق قد نقلوا إلى الأفق الإسلامى التراث اليونانى . فى صورتين : أ - صورة مخططة رهبانية موحدة امتدت من مصر إلى فارس ب - صورة .

(١) المصادر السابقة وانظر أيضا البادل السيو على تاريخ الخلافة ٢٤٥ ، وانظر دكتور ماهر فى تاريخ الاسماعيلية السياسية ج ١ / ٢٧٧ وانظر ابن الأثير الكامل ج ٨ / ١٨٧ وانظر الرازى : اعتقادات . فرق المسلمين والمشرىين ص ٧٣ .

(٢) هاز هينرش شيدر : والشرق والتراث اليونانى ٢٢٦ المجلد الرابع من مجلة الحضارة القديمة . وانظر ماسينيون .

Masignan : Revue des Etudes Islamiques La Christ Dans Les Evangiles ٥٨١ .

(٤) أبو البركات بن الكبر : مصباح الظلمه ٦٤٧ / Patsologie Orientales وانظر دى لأكروا . للنائل الأعلى للمسيحى ص ٦٢ الترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .

مجموع كتابي ثابت للعلم والفلسفة في المعمر للتأخر من الحضارة القديمة مع السريان^(١) حتى نطق الملاح في صائب مذهبه أنا الحق يقول ماسينيون^(٢) أن معناه أنا الحق الخالق Je Sais La Verité Creatrice في الوقت الذي يعرف الألوهية بالتنزيه والتجريد . ولكن الله لم يخاطر ببيله أن معرفة الله للزه أمر فوق مقدور الإنسان ، لأنه يرى أن الإنسان للتأله يجد في نفسه بدتة فيها حقيقة الصورة الألهية التي طبعها الله فيه باعتباره أنه خالق الإنسان على صورته . هكذا يتخذ الملاح من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والسيحية أساساً لنظريته في الآله الإنسانية في خالق العالم في أمر اللانسكة السجود لآدم ، في فتوة ابليس الذي أطاع الله حق الطاعة في عصيانه أشد العصيان ، في فتوة موسى ، التي حققها عيسى ، وأخيراً مع الملاح كصورة جديدة للمسيح ، في الإسلام فمكرة ومنهجاً ومضموناً وشكلاً على صورة جديدة .

فإذا استقرأنا نص الملاح^(٣) في أساس نظريته نجده يقول (تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعام الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سجدات ذاته في ذاته ، في الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه . نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي مائلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جملة الله صورته أبد الدهر ولما خلق آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو) .

(١) أبو البركات بن العبر . مصباح الظلمة للمصدر السابق (xx 647) وانظر دي لا كرو المثل الأعلى السبيعي ص ٦٢ أترجمة العربية للدكتور محمد مندور ١٩٤٤ م .
(٢) الملاح : الطواسين ١٧٥ وانظر ماسينيون عذاب الملاح 890/898 .
(٣) الملاح . الطواسين ١٢٩ — ١٣٠ . وانظر العلاج 41 P .

وقد ذكر الاستاذ نيكلسون^(١) أن بيت العلاج:

سبحان من أظهر ناسوته سرسنى لاهوته الثاقب

هذا البيت في نظر نيكلسون يشير به العلاج إلى آدم . أما ما بعده من الأبيات وهي :

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلمة العاجب بالعاجب

فهو يشير بهما إلى عيسى . ونضيف إلى هذا أن العلاج هنا واضح تمام الوضوح حتى مذهبه ، فإذا فرضنا الشك في صحة نسبة هذه الأبيات كما شك البعض^(٢) فيما ذكرناه من قبل ، فإن هناك من النصوص ما لا شك فيه وهي تؤكد نفس المضمون مثال ذلك قول العلاج :

دخلت بناسوتى لديك على الخلق

ولولاك لاهوتى خرجت عن الصدق^(٣)

كما تؤكد أخذه حتى الاصطلاح السرياني في الدلائل على طيبة الله التي يجمع بين اللاهوت والناسوت ، والتي تظهر أقوى ما تظهر لدى السيد المسيح عليه السلام . فهل العلاج هنا حاولي خالص بمعنى الحلول المفهوم الحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرمة على تنزيه الله ولا اعتباره الله فوق كل شيء ومخالفاً لكل شيء مهما أكد أنه يشاهد كل شيء في الله من هنا كانت نظرية العلاج في خطها الأساسي تؤكد وحدة الشهود ،

(١) العلاج : الديوان ٥ p ١٤١ ، وأنظر نيكلسون في التصوف الإسلامي ص ١٢٢ .

(٢) أنظر البندادي : تاريخ بغداد ج ٨/ ٩ .

(٣) ديوان العلاج - p 77

حمان مشت على الشوك في سبيل ذلك ، وإن خرجت في مخطاها عن أصول المنهج الإسلامي (كما سنرى عند النهاية) كل الخروج . لقد دخل العلاج إلى فلسفته حائرا ولم يُرحَّ من حيرته إلاَّ صُلْبُهُ عند الخلاص . فهو يقول في البداية (١) .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرتك وإذا أبصرتك أبصرتنا
أنت بين الشفاف والقلب تجري مثل جرى الدموع في أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان

ثم يعود فينفى أى امتزاج بينه وبين الله فيقول .

أنا سر الحق ما الحق أنا . بل أنا حقٌ قَفَرْتُ يَنفَسَا
أنا عين الله في الأشياء فهل ظاهرٌ في السكون إلاَّ عَيْنُنَا

ويقول (وكان أن ناسوتي مستهلك في لا هويتيك غير ممازجة لها ، فلا هويتيك مستولية على ناسوتي غير ممازجة لها) . (ومن ظن أن الألمية تمزج ، بالبشرية والبشرية بالألمية فقد كفر ، فإن الله تعالى اشرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه) (٢) .

فإذا تفحصنا العلاج بين حلوله ووحدة شهوده كان لنا أن نصل إلى غايقتنا من بحثنا للمقارن معه ..

إن العلاج في المجال الحلوى يقول :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الحمرة باللأ الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا في كل حال

(١) العلاج : الطواصين ١٣٠ - ١٣٤ .

(٢) ماسينيون أروية نعوس (51/69) P .

وقد ترجم الأستاذ ماسينيون الفقرة الأخيرة هكذا :

« *Toi C'est moi, en Tout* iii » (١)

كما رواها (٢) في صورة أخرى عن روايه أخرى للحلاج تبدو أدق تعبيراً وهي :

جُئِلْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا يُجْبِلُ الْعَنْبَرُ بِالْمَسْكِ الْعَبِيقِ

فَإِذَا مَسَكَ شَيْءٌ مَسَى فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا فَتَفْرُقُ ! !

وفي هذا المجال يقول الحلاج في صورة أشمل :

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَوَلِّ

يَا كُلُّ كُلِّي وَيَا سَمِي وَيَا بَصْرِي يَا جَلَّتِي وَتَبَاعِضِي وَأَجْزَأِي (٣)

ويقول في صورة أوضح :

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا لَيْسَ فِي الْمَرَاةِ شَيْءٌ غَيْرِنَا

فَدَسَمْنَا لِلنَّشْدِ إِذْ أَنْشَدَهُ نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بِدَنَانَا

أَنْهَيْتُ الشَّرْكَاءَ شُرَكَاءَ وَأَنْهَى كُلَّ مَنْ فَرَّقَ فَرَقًا بَيْنَنَا

لَا أَنْادِيهِ وَلَا أَذْكُرُهُ إِنْ ذَكَرْتِي وَنَادَانِي يَا أَنَا (٤)

يَا سِرّاً سِرِّي تَدِيقَ حَتَّى تَغْنِي عَنِّي وَمِنْ كُلِّ حَيٍّ

وظَاهراً بَاطِناً تَجَلِي فِي كُلِّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ

إِنْ اعْتَذَرَنِي إِلَيْكَ جَهْلٌ وَعَظَمَ شَكِي وَفَرَطَ عَنِّي

يَا جَلَّةَ الْكُلِّ لَسْتُ غَيْرِي فَمَا اعْتَذَرَنِي إِذْنِي إِلَى (٥)

أَنَا أَنْتَ بَلَا شَكِّ فَمُبْحَانُكَ سَبْحَانِي

فَتَوْحِيدُكَ تَوْحِيدِي وَعَصِيَانُكَ عَصِيَانِي (٦)

(٢) ديوان الحلاج p. 71

(١) ديوان الحلاج p. 82

(٣) ديوان الحلاج p. 77/12

(٤) ديوان الحلاج p. 92

(٥) ديوان الحلاج p. 103

(٦) الديوان 121 وأظن المرئ رسالة الفزان ١٥٢ فقد روى هذه الأبيات له

أنا الحق والحق للحق حق لابس ذاته فاثم فوق
 قد تجلت طوابع زاهرات يتشعشعن في لوامع برق^(١)
 ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحدته جاهد
 توحيد من ينطق عن نعمته عبارة — أبطلها الواحد
 توحيده إياه توحيده ونعت من ينمته لاحد^(٢)

ومن انهم الأخير كان منطق الخلاص في فاسفته في التوحيد ، ومن هنا كانت فلسفته
 في لفظة أنا الحق . ودية إلى تعظيمه معبد البدن وكل أبدان وأشكال الشماثر والعبادات .
 — نجد هذا في قوله :

أيها القانص ما أحسنت صيد الظليات
 قال قم وافعل خيرا من أداء الصلوات^(٣)
 قلت دعني يا عدولي ليس ذا وقت الصلاة
 أنا مشغول بطاس وبكاسي وسقائي
 آه منهن لقد أفسدن حجى وزكائي

اقتلوني يا فتاني إن في قتل حياتي
 ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي
 كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح^(٤)
 لباس حج ولي حج إلى سكني
 تهدي الأضاحي واحدي مهجتي ودي^(٥)

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى
 وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

P 75 الديوان (٢)، (١)

P 82 الديوان (٣)

P 85 الديوان (٤)

P106 الديوان (٤)

فيشهد صدقا حيث أشهد الهوى بأن صلاة العاشقين من الكفر (١)

ولا أدري متى عرف صاحب مقام السكران صلاة العاشقين من الكفر؟ أنى عرف سكره؟ أم فى عمق صحوه بعد زوال حال سكره؟ الأصح لدى الحلاج ومذهبه أنه عرف ذلك حال سكره الذى هو الصحو كل الصحو فى نظره، ومن هنا تزول حجة المدافعين عن نزوات الشطحات، ومن هنا أيضا نجد وضوح الحلاج الصريح فى إنكاره لما تواضع عليه المسلمون فى التوحيد والعبادة فى مختلف صورها، فهو يصرح بأنه كفر بدين الله، والكفر واجب، لأنه عين الإيمان لدى فلسفته التى هى قبيحة عند المسلمين، ومن هنا حدد وضعه ومكانه فى أنه لا يتبع مكة البطحاء ولا المدينة بمفهوم الرسالة الإسلامية منهجا واتجاها، فى الوقت الذى وضع فيه رقبته فى مكانها حيث يقول:

ألا ابلىح أحبائى بأنى ركب البحر وانكسر السفينة

على دين السليب يكون موتى ولا البطحاء أريد ولا المدينة (٢)

فإذا أردنا أن نعرف مكان الحلاج فى معراجة، فإننا نجده لدى طور سيناء حيث يستكمل هناك ماصعق عنده موسى، وما توقف عنده محمد لدى قاب قوسين أو أدنى فى معراج عيسوى جديد يحترق فيه كما تحترق القراشة فى النار المقدسة.

إذا تجمل لطورى أن يكلمنى رأيت فى غيبتى موسى على الطور

أبصرتنى بمكان موسى فى النور فوق الطور حين ترانى (٣)

فإذا مضينا مع الحلاج فى مجالاته مع وحدة الشهود بعد أن وصلنا معه إلى دعوته لتخطيم بدنه مع أبدان الشرائع، وتحديد مكانه عند طور سيناء، حيث يستكمل هناك رسالته — فإننا نجد صورا جذيرة بالدراسة فى فلسفة الحلاج. لقد أدناه الله حتى ظن أنه

(١) الديوان P56

٥٧ - ٩٤ / وانظر الطواوين بستان العرقه P91

(٣) الديوان ٥٧ ، ٩٤ / وانظر الطواوين بستان العرقه P91 / وما بعدها .

هو ولم يكن كذلك، ثم أفناه . لكنه عاد بعد الفناء ونار القلق تصف به ، وسورة الحيرة تسمى به إلى الاحتراق الأخير . يقول الحلاج : (تتجلى على حتى ظننتك الكل وتسابعني حتى أشهد بنفيك ، فلا بعدك يبقى ولا قريب ينفع ^(١)) . في هذا النص اعترافان خطيران للعلاج ، أولهما : اعترافه بالمعجز الإنساني عن كمال الوصول والاتحاد . وثانيهما : اعترافه بضرورة التخلص من هذا البدن برفع الحجاب عنه وعن كافة المسلمين « على رغمهم » بتحطيم الشرائع مع معبد بدنه ، ولهذا قال ^(٢) : في دعوته الصادقة المتسقة من منهجه (أيها الناس : إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عباده بالمعدوان عليه حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه .. أيها الناس اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا وأسترح . ليس في الدنيا المسلمين شغل أهم من قتل وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد) . ويعود فيقول في حيرته المتطلقة إلى فوق :

عجبتُ منك ومنى	يا ميمية التمنى
أدنيقتى منك حتى	ظننتُ أنك أنى
وغبتُ في الوجد حتى	أفنيقتى بك عنى
مالي بشيرك أنس	من حيث خوفي وأمنى ^(٣)
أشار لحظي بعين علم	بخالص من خفي وهم
ولانح لاح في ضميري	أدق من فهمي وهمي
وخضتُ في بحر فكري	أمرفيه كرسهم
وطار قلبي بريش شوق	مركب في جناح عزمي

(١) الحلاج . أخبار الحلاج ماسيون ١٣ .

(٢) الحلاج . أخبار الحلاج ماسيون ٥٠ .

(٣) ديوان الحلاج ٨٠ - ٨٠ .

إلى الذى إن سُئِلَتْ عنه رمزتُ رمزاً ولمْ أَسْمُ
حتى إذا جُرْتُ كُلَّ حَدٍّ فى فَلَوَاتِ الدُّنُو أَهْمِي
نظرتُ إذ ذاك فى سجال فما تجاوزتُ حد رَسْمِي
وغاب عني شهرد ذاتي بالقرب حتى نسيتُ إسمي (١)

وهو لهذا يدعو إلى الانطلاق ، ويسأل الله أن ينقذه من حجابهِ الثقيل .

أَقْلَبَ قَلْبِي فى سِوَاكَ فَلَا أَرَى سوى وحشتي منه ومذك به أنسى
فَهَنا فى حَبْسِ الحَيَاةِ مَجْمَعٌ من الأَنسِ فأقبضني إليك من الحبس (٢)

ولكن الحيرة تصعد به إلى الله ثم تغدو به من حائق فيصرخ فى قيده
مستمجلاً قيامته :

مازات أطفو فى بحار الهوى يرفعى الموج وأنحطُ
فتارة يرفعى مَوْجهاً وتارة أهوى وأنحطُ
حتى إذا صيرتني فى الهوى إلى مكان ماله شَطُ
ناديت يا من لم أبح باسمه ولمْ أخُله فى الهوى قطُ
تقيك نفس السوء من من حاكم ما كان هذ بيننا شَرطُ (٣)

ولكنه يعود فيستغرق فى وحدة شهوده فيقول :

إذا مكّنت الحق السريرة ضوعفت .

ثلاثة أحوال لِأَهْلِ البصائر

(١) ديوان العلاج . 26-27 وانظر أيضاً مجموعة نصوص 67-69 P.

(٢) ديوان الحلاج 66 P (٣) ديوان الحلاج 69 P.

فحال يبيد السر عن كنهه ووجهه

ويحضره للوجه في حال حائر

وحال به زمت ذرى السر فانثنت إلى منظر أفتاه عن كل ناظر^(١)

لاخلاص إذن إلا بالاحتراف وتحطيم حجاب الأنية. من هنا كانت صرخة الخلاص أنا الحق. والخلاص في عمق فلسفته ليس هو القاتل أنا الحق وإنما القاتل هو الحق نفسه على لسانه. أما الدليل على ذلك في فلسفته فهو كلام الله نفسه إلى موسى بلسان الشجرة (وهل أنك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا على آتيسكم منها يقبس أو أجد على النار هدى ، فلما أتاهانودي ياموسى أنى أنار بك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى^(٢)). لقد تكلم الله سبحانه إذن إلى موسى بلسان هذه الشجرة التي اشتعلت ناراً، وهذا التأويل رد قول العلاج أنا الحق إلى مسلة بدئية اتحادية (Monistic - Axion) ارتضاها أكثر الصوفية على أنها تمثل حقيقة المذهب العلاجي الصحيح. وهو قد نطق بهذا تحت تأثير نشوة الشهود وهو يحسب أنه متحد بالذات بينما هو لم يتحد بغير صفة من صفاتها الربانية، ومن هنا فهو لم يرتكب إلما في رأى الكثيرين ضد الحق ، وإن كان قد عوقب بسيف الشرع ، فإن عقابه هنا كان جزاءً وفاقاً لارتكابه كبيرة ضد الشرع ، حين أفضى حالاً يصح إفاشؤه في نظر هؤلاء ، وحين دعا في الواقع إلى تحطيم أبدان الشرائع مع معبد بدنه فخرج عن النهج الإسلامى .

إن العلاج قد أحس بموقفه من قوله أنا الحق ، ولهذا لم يتركها دون تفسير فهو يقول (، وليس للعبد في كلامه كلام ، وإنما جعل له حركة اللسان بوصفه ، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمة الله عز وجل^(٣) منها) . ويقول: ^(٤) (ومن المعجب

١ ديوان العلاج p54 وانظر طبقات السلى ٣٠٧ .

(٢) آية ٤ - ١٣ من سورة طه — (٣) العلاج الطواحين س ١٤ .

العلاج الطواحين p/48 وانظر أيضاً نيكلسون . كشف المحجوب لجمهورى p/254

م به، ون كلام الله له من الشجرة بنى أنا لله لا إله إلا هو . ويقولون قل الله تعالى كذا ولا ينسبونه الى الشجرة ، وأنهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور العلاج . أنا الحق ، و يقولون قال ابن منصور كذا ، ولا يقولون إن الله قال كذا على لسان العلاج) . والعلاج بهذا بين قل أنا الحق : فسر قوله بأنه ليس الحق وإنما هو حق ... أنا سر الحق ، أنا الحق أنا بل أنا حق ففترق بيننا

— وقد أخطأ الاستاذنيكسون^(١) حين قال إن العلاج أكد في فلسفته الحلولية الشهادية امتزاج الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية . نعم قد يبدو في ظواهر أقواله هذا الامتزاج ، ولكن بضمها كما ذكرنا بنى ذلك الامتزاج بل يؤكد التفرقة (بل أنا حق . ففرق بيننا) . وإذا كان نيكسون قد أكد إيمان العلاج بامتزاج الطبيعتين ، فقد نفى ماسينيون^(٢) عن العلاج إيمانه بظاهر قول العلاج في القول بمعنى حلول الله في الجسد كتمزج ملحوظ بالمال الزلال ، فقد قبل العلاج (أهو وقال بل هو وراء كل هو . وهو — عبارة عن ملك ما يثبت دونه) : —

On demande à Al-Hallaj (à propos du Tawhid. Est-ce-lui, lui Non Dieu est au delà de Tout. Car, il est une expression qui indique simplement une chose (l'inité), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même.)

ومن هنا بنى فكرة الامتزاج بين الطبيعتين ، الالهية والبشرية :

Al-Hallaj note expressément qu'il ne s'agit pas d'adhérer au mariage, une fusion, une inclusion illogique et irréalisable du Divin dans notre Contingence de la Divinité avec notre chair.^(٣)

(ولا فرق بيني وبين ربى الا بصفتين : وجودنا معه ، وقوامنا به) .

Au Terme de La Sainteté. Il n'existe plus entre Dieu et Nous, que deux Caractères différentiels ; Le fait que C'est de lui que Vient notre existence, — et en lui quesubsiste notre subsistance.^(٤)

(١) الطواسين p/148 واخر اربعة نصوص لا سينيون p/81 .

(٢) نيكلون صوفية الإسلام . ١٤٤ / ١٤٥

(٣) ، (٢) ، (١) ماسينيون : الطواسين للعلاج p/189-190

من هنا يتأهل لنا أن التوحيد لدى الخلاص منقاه (أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى بإشراك الخلق ، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على إيمان من شاء من (١) خلقه) . لقد أراد أنه لا بد له من القضاء على كل الميراث العقلية والحسية التي تكون الأنا . وعلى هذا فالأنا عنده ليس هذا الأنا الذي يقول أنا وإنما هو الأنا الذي انفصل عن الأنا . فالإنيية يجب أن تزول . لتكون أنا أخرى : تصل بها القاطرة إلى المحيط الأنظم ، (فما وحد الله غير الله !) (والحق واحد أحد وحيد موحد) . (ودلم التوحيد مفرد مجرد ، والتوحيد صفة للوحد (بكسر الحاء) لا صفة للوحد (بفتح الحاء مع التشديد (٢)) . فإذا بحثنا عن الرائد للخلاص في خروجه عن توحيد الكافة وعن منقح الإسلام في صورته المعروفة وجدنا هذا الرائد إبليس ، وجدنا في فتوة الخلاص فتوة إبليس . وكما كفر الخلاص بطريقة توحيدنا وعصى منحننا وكان بهذا العصيان مؤمنا كل الإيمان بحقيقة الله وحقيقة التوحيد ، فإن إبليس قد أعطاه النموذج الحق في عصيانه السجود لأدم ، وكان هذا في نظر الخلاص دليلا على الإيمان بالله لا على الكفر والروى . يقول الخلاص (٣) (لما قيل لا إبليس اسجد لأدم خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى الاك حتى أسجد له ؟ إن كنت امرئى فقد نهيتى . قال فاني أعذبك عذاب الأبد . فقال أنت تراني في عذابك لي . قال بلى . فقال فرويتك لي تحملني على رؤية العذاب . أدل بي ما شئت) . فهو يرى أن عصيان إبليس لأمر الله نوع من الطاعة الحق والاستجابة للأمر الازلي القديم ، وإذن فله لم يرد لإبليس أن يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو أراد السجد ، فعصيان طاعة ، لأنها استجابة لا رادة الله وقضائه . . ومن هنا يوصى الخلاص

(١) ماسينيون أخبار الخلاص ٦٢ .

(٢) ماسينيون : الطواحين 5-58 P ، وأظفر بموء ، نصوص ١٨٩ .

(٣) الطواحين / ١١ وأظفر أخبار الخلاص ٢٨ . ٢٩ وأظفر عذاب الخلاص .

La Puosion - Vol II 985-740.
(م ٢٥ - الفلسفة الصوفية)

مريديه بأن يكونوا مع الحق بحسب ما قضى ومن لم يؤمن بالقدر فقد كفر (١) .
والحلاج يعتذر عن إبليس بأن عصيانه نوع من الثبات على البدا الملائكي السابق . ومن
هنا فهو يعتذر عن جوده للشرية بأن فيه تقدسا لله كتقدس إبليس ، وإذا كان إبليس
في مقام البعد كالحلاج فلطالما كان القرب تليسا أو كما يقول الحلاج (٢) :

جودى فيك تقدس وعقل فيك تهويس
وفي روايه أخرى :

جنوني فيك تقدس وعقل فيك تهويس
وقد حيرنى حسب وطرف فيه تقدس
وقد دل دليل الحب أن القرب تليدس
فن آدم الاك ومن فى . البين إبليس

وقد ناقش (٣) الحلاج موقفه من إبليس وفتوة إبليس بما لا يقطع الشك فى فلسفه
الحلاج المنفصلة عن التهج الإسلامى ؛ فقد ذكر فى (صحته الدعوى بعكس المعانى فى طاسين
الازل والالتباس وطاسين المشيئة) : أن الدعوى ما صحت لأحد إلا لا إبليس ، ثم للنبي
محمد صلى الله عليه وسلم (غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحد صلى الله عليه وسلم
كشف له عن عين العين . قيل لا إبليس اسجد ولأحد انظر هذا
ما سجد وأحد ما نظر)

من هنا صار إبليس امام الملائكة فى السماء ، ومحمد امام الناس على الأرض وكلاهما

(١) الطواسين ١١ وأقترن أخبار الحلاج ٢٨ — ٢٩ وأظن عذاب الحلاج ٢ - 40 - ١87

(٢) الطواسين 17-18 والفيوان . P65

(٣) الطواسين 57-61 وأظن انتهى الشخصى للحلاج / ٧٣ .

تشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة لا تبلغها العقول ، وكلاهما نذير . أما إبليس فنذير بالطبيعة اللائكية الخالصة ، وأما محمد (صلى الله عليه وسلم) فنذير بالطبيعة الإنسانية الظاهرة . بيد أنهما وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة قد توقفا في منتصف الطريق . فان حرصهما الشديد في تعلقهما بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة وإعلانها الشهادة لم يكن لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله للوحده . (بتشديد وكسر الحاء) فإن إبليس لم يشأ احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ هذه الصورة المادية الحقيرة في آدم ، وكذلك محمد (صلى الله عليه وسلم) ، فانه توقف في معارجه عند أعتاب الحريق الألهي دون أن يجرؤ أو يمتد في نار موسى الكبرى (١) . فمن هنا كانت مهمة الخلاج أن يكمل عند نار موسى الكبرى التي صمق لديها ما توقف عنده إبليس ، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) ليله للمراج ، وما صمق لديه موسى فلان يصمق لديه الخلاج . والخلاج لا يكتمل بهذا ، بل إنه حين يعلن الحقيقة المحمدية ، ويتمثل أرقى صوره في عيسى عليه السلام للثال الكامل — يسعي من وراء ذلك إلى توحيد طرق العبادة عند الإنسان ، وهو ما فلسفه على أوسع نطاق محي الدين بن عربي في وحدة الأديان . ولكن ماذا قال الخلاج في توحيد طرق العبادة ؟ لقد رأى أن لاجل لإتمام الإسلام إلا برد القبله إلى القدس وإدخال الحج في العمرة ، وانه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) قد ترك الوحدة الالهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات . وللنافذ بأسوار الشريعة وقيودها ، فما هذا إلا أمر موقت إلى يوم قريب آت لا ريب فيه ، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود ، وتدخل متجاسرة في نزاع مع الرحمان ، حتى تظافر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية .. وقد غفرت لها خطاياها (٢) . ويبدو في عمق اتجاه الخلاج أمران في توقف إبليس ومحمد

(٢٠١) الطواوين المصدر السابق ٤١ — ٥٧ وأنظر التلخيص لـ ٧٣ وما بعدها . وانظر

مخطوئته الخلاج 740-989 II وأنظر مجموعة نصوص 59 — 58 P الديوان 589

(صلى الله عليه وسلم) : الأول : أن إبليس بتوقفه قد أثار خطايا الناس . الثاني أن محمد بتوقفه قد أثار ساعة الحساب ، وكانت رسالته في نظر الحلاج أن يعطى لها ، ولهذا سعى الحلاج لاستكمالها ، ومع ذلك فإن فتوة إبليس رغم لعنته تمثنا على تجاوز اعتاب السقوط الأكبر حتى نجد العشق الخالص ، وإن تأخر محمد للوقت كان يحسب فيه حساب زمان تكوين الأولياء أمثال الحلاج من الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي توقف عنده إيتقدموه (١) . ولكن هل يقرن الحلاج بين المصير النهائي لا إبليس والمصير النهائي لمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ أن الحلاج في الواقع لم يجب مباشرة من هذا التساؤل المتوقع . وإنما الذي أجاب هو الاستاذ ماسينيون (٢) في تحايله الدقيق لمضمون نص الحلاج ، فقد لاحظ أن الحلاج لا يقرن بين المصير النهائي لا إبليس والمصير النهائي للنبي . لأن الاتجاه الأول عند إبليس في طبيعته انفصال عن الاتحاد الصوفي ، بينما هو عند النبي . (صلى الله عليه وسلم) فيه تهئية للاتحاد الإلهي ، يقول ماسينيون ، أن الشيطان قد أبى في بدء العالم أن يتعهد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود ، وأصر بآرادته الخاصة على حب الألوهية حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها عنيذا في الشهادة به — هذه الألوهية — وفقا — لطبيعته اللائكية ، دون أن يجرؤ على الامتنال للبشرى الجديدة للتواضع . — الآلهي الانساني) . هذا معناه أن الفصل بين الله والخلق الذي شاء أن يظهر فيهم قبولا لقيام التناقض في الله ، والشيطان الذي يشر لللائكة بالشريعة سيظهر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتعبر بجلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق النيور الخسود مما جملة يحدث ثنائية في الوجود ، (غير راغب في أن يكون الثالث) ، (والحب ليس زوجا بل هو ثلاثة في واحد : أنا الحب والحب . والمحبوب) (٣) . نتج عن هذا امران : الأول احتقار إبليس للطبيعة الانسانية التي صار

(١ و ٢) الطواوين المصدر السابق ٤١ — ٧ . وانظر المنقح لماسينيون ٧٣ وما بعدها . وانظر عذاب الحلاج 40 — 35 : Vol. z . وانظر أيضا ماسينيون : مجموعة نصوص لم تشر 59 — 58) . ودويان الحلاج P 84 .

(٣) المصدر السابق للحلاج في الطواوين 42 وانظر أيضا 57-41) نفس المصدر للطواوين .

عندها أمير هذه الدنيا . الثاني تلميذه . بأر الخبير والشر متكافئان في علم الله السابق ، حتى إن الحلاج يقول إن هذا العلم الأعلى يحبه في لفته . وقد نتج عن هذين الأمرين أن صار إبليس مؤمنا موحدًا يحجب لنفسه العذاب كالحلاج حبا في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها . . .

فإذا عدنا إلى نصوص الحلاج في طاسين الأزل^(١) نجد توضيحا لراى الحلاج في موقف إبليس بالنسبة للنبي (صلى الله عليه وسلم) . فهو يؤكد في وضوح سافر أن إبليس دعا لسكرته ما رجع إلى حوله ، وأحمد صلى الله عليه وسلم (ادعى ورجع عن حوله ، لقوله بك أحول وبك أصول) ، وبقوله يا مقلب القلوب ، وبقوله لا أحص ثناء عليك) ويتحليل طاسين الأزل ترى الحلاج يؤكد أنه لم يوجد الله في أهل السماء غير إبليس ، ولا مثل إبليس . من هنا كان إبليس في قوته مثلا أعلى للإيمان ، وكان مركز ريادة الحلاج وقطب الاتجاه : (فا كان في أهل السماء موحد مثل إبليس ، حيث إبليس تغير عليه العين وهجر الأخلاص في السير ، وعبد للمعبود على التجريد ، ولمن حين وصل إلى التفريد ، وطلب حين طلب بالزبد . فقال له أسجد . قال لا غير . قال له : وإن عليك لعنتي قال لا غير) . من هنا قال الحلاج في نفسه ، وفي نفس إبليس معا :

جحدى فيك تقديس وعقل فيك تهويس
وما آدم الاك ومن في البين إبليس
وقد دل دليل الحب أن القرب تليس^(٢)

وقال أيضا في نفسه على لسان إبليس (مالى إلى غيرك سبيل ، وإني محب ذليل .

(١) المصدر السابق للحلاج في الطواسين 42 / وأنظر أيضا ١١-٥٧٠ .

(٢) الديوان 65 / والطواسين (17-76) .

قال له استكبرت . قال لو كان لي ملك لحظة لكن يايق بي التكبر والتجبر . وأنا الذي عرفتك في الأزل . أما خير منه . لأن لي قدمة في الخدمة . وإيس في السكونين أعرف مني بك ، ولي فيك إرادة ، ولك في إرادة إرادتك في سابقة إن سجدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلا بد لي من الرجوع إلى الأصل . لأنك خلقتني من النار ، والنار ترجع إلى النار (١) . وينتقل الحلاج إلى نقطة أوضح في مذهبه حين يؤكد غبطة موسى على إسان إبليس لما عنقه موسى على عدم سجوده لآدم . يقول الحلاج (٢) (اتيت موسى عليه السلام) وإبليس على عقبة الطور ، فقال له يا إبليس ما منعك من السجود ؟ فقال منعني الدعوى بمعبود واحد ولو سجدت له لكنت مثلك ، فإنك نوديت مرة واحدة (أنظروا إلى الجبل) فنظرت ، ونوديت أنا ألف مرة فما سجدت لدعوى بمعناي . فقال له موسى (عليه السلام) تركت الأمر . قال إبليس كان ذلك ابتلاء لا أمراً — فقال له لا جرم . قد غير صورتك . قال له : ذا وذا تليس ، والحال لا معمول عليه فانه يحول (٣) . لكن للمرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وإن الشخص قد تغير . فقال موسى الآن تذكره .. فقال يا موسى الفكره تذكر : أنا مذكور وهو مذكور ... ذكره ذكرى وذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذاكران إلا معا ؟ خدمتي الآن أصنى ، ووقتي أخلى ، وذكرى أجلى . لأنني كنت أخدمه في القدم لحظي ، والآن أخدمه لحظه .. أفردني أوجدني ، حيرني طردني لثلا أختلط مع الخالصين ، مانني عن الأغيار لغيرتي ، غيرني لحيرتي ، حيرني لغربتي ، حرمني لصحبتي . قبضني لمديتي . أحرمني لهجرتي . هجرني لسكاشفتي . كشفني لوصاتي . وصني لقطعتي . قطعتني لمنعتي) (وحقه ما أخطأت في التدبير ، ولارددت —

(١) الطواسين (57—58) وفي النص بمودة النار إلى النار مدد غنوصي زارا دشتي عجوسي .
(٢) الطواسين (46—47) وتبدو لنا ملاحظة أخطأ فيها ماسينيون عندما ذكر آية (أنظر إلى الجبل) فقد ذكر أنها رقم (١٣٩) من الأعراف) بينما هي في الواقع رقم ١٤٣ ، كما أخطأ أيضا حين ذكر آية (أنا خير منه) على أنها رقم ١١ والصحيح أنها رقم ١٢ .
(٣) هذا النص (والحال لا معمول عليه فانه يحول (جميعه ماسينيون) (والحال معمول عليه لا يحول) والنص أصح في سباق المتن المراد .

التقدير ، ولا باليت بتغيير التصوير ... لى على هذه للتقدير تقدير . إن عذبنى بباره أبد
الأبد ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص أو جسد ، ولا أعرف ضداً ولا ولداً ، دعواى
الصادقين ، وأنا فى السلب من الصادقين .

والحلاج لم يكنف بربط صفة الفتوة الصادقة بإبليس كرائد ، بل قرنها أيضاً بفرعون .
فقد تناظر الحلاج مع إبليس وفرعون فى معنى الفتوة ، وانتهى الجدل بتقرير موقف
إبليس وفرعون ، ثم بالاتفاق والاتساق فى صحة الدعوى يقول الحلاج : تناظرت مع
إبليس وفرعون فى الفتوة . فقال إبليس إن سجدت سعةً منى أسم الفتوة . وقال فرعون
إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقالت أنا إن رجعت عن دعواى وتولى
سعةً من بساط الفتوة . وقال إبليس أنا خير منه حين لم يراء غيره غيراً . وقال فرعون
(ما علمت اسمكم من إله خيرى) حين لم يسرف فى قومه من يميز بين الحق والباطل . وقالت
أنا إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنى ما زلت أبداً بالحق أبداً ،
فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون . إبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون
أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة أبداً ، وأن قتلت أو صلبت أو قطعت
يدائى أو رجلاى ما رجعت عن دعواى (١) . هنا يبدو الحلاج أوضح ما يكون فى فلسفته
التي يرى فيها أنه كإبليس أقرب إلى الله من كل عابد وساجد . (فإنهم لم يسجدوا
لجلال آدم إلا على المساعدة) . أما إبليس فقد جحد السجود أطول شهوده ومعاينته
للواحد للوجود للشهود ، هنا يبدو الحلاج الذكى فى دقة تعبيره عن الواحد للوجود
لشهود متسقاً مع مذهبه للفصل عن التهجج الإسلامى تمام الاتساق ، فلم يذكر المعبود
مع الواحد للوجود للشهود لأنه يمتدأه هو أو كما يقول (٢) (فصحاء القوم عن

(١) الطواسين للحلاج (٥٥-٥٥٠) وسرى أثر هذه الطواى فى مدرسة ابن عربى فى
وحدة الأديان .

(٢) الطواسين (٥٥) b . والنس أوضح وهو يعطى لابن عربى ومدرسته بعداً كافياً فى نظرية
وحدة الأديان عن وحدة العبادة والتوحيد وحقيتهما فى مدرسة الحلاج .

بأبه خرسوا ، والعرفاء عجزوا عما درسوا . هو (إبليس) الذى كان أعلمهم بالسجود وأقربهم من الوجود ، وأبذلهم للجهود ، وأوفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود . سجدوا لأدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة والمباينة للواحد الموجود (لشهود) . الحق أنى لم أجده من الممارسين للعلاج أو من تبهوه فى مدرسته فى عصره أو ما بعد عصره . من دافع عن موقف العلاج فى نظريته عن فتوة إبليس المؤمن الصادق سوى عبد الكريم الحلي تلميذ مدرسة ابن عربى ، فقد ذكر الحلي (١) فى تفصيلات عميقة التحليل أن إبليس . . . من أعلم الخلق بأداب الحضرة حين قال أنا خير من خلقتنى من نار وخلقته من طين . (وهذا الجواب يدل على أن إبليس من أعلم الخلق بأداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه الجواب . لأن الحق سبحانه لم يسأله عن سبب المانع ، ولو كان كذلك اسكانت الصيغة لم امتنعت أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ . ولكنه سأله عن ماهية المانع (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي . استكبرت أم كنت من العالين (٢) ؟) ، فتكلم عن سر الامر ، فقال لأنى خير منه ، يعنى لأن الحقيقة الدارياة وهى الظلمة الطبيعية التى خلقتنى منها خير من الحقيقة الطليئية التى خلقتة منها ، فلهذا اقتضى الأمر ألا أسجد ، لأن النار لا يقتضى بحقيقتها إلا العلو ، والطين لا يقتضى بحقيقتة إلا السفل . .) (هكذا قال إبليس أنا خير منه . . . ولم يزد ، لعله أن الله مطلع على سره ، ولعله أن اللقاه مقام قبض لا بسط . ولو كان مقام بسط لقال : واعتمدت على ما أمرنى أن لا أعبد غيرك) (وتحقق أن الأمر مفروغ منه ، ولم يجزع ، ولم يذم . ولم يتب ، ولم يطلب المنقرة . .) : (قال رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون) — لعله أن ذلك ممكن ، فإن الظلمة الطبيعية التى هى عنده باقية فى الوجود إلى أن يبعث الله تعالى أهلها فيخلصون من الظلمة الطبيعية إلى أروار الربوبية ، فأجاب الحق مؤكداً (فإنك

(١) عبد الكريم الجبل . الإنسان الكامل ٢٠ / ١٧ / ٦٠ / ٦١ / القاهرة ١٩٥٦ ويظهر لنا تمام إنساق الاتحاد المتد عند الاتصال فى مدارس وتطبيقات العلاج وابن عربى نهايتها .
(٢) آية ٧٥ من سورة (ص) ٣٨ .

من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم^(١)، وذلك رجوع أمر الوجود إلى حضرة الملك
المعبود، فقال: (فبمرتك لأغويهم أجهن^(٢))؛ لأنه يعلم أن الكل تحت حكم
الطبيعة (إلا عباده منهم المخلصين)، يعنى الذين خلصوا من ظله الطابائع بإقامة التاموس
الآلهى فى الوجود الآدى ...) ويمضى بنا الجبلى فى تشرىحه فيقول فى تفسير نص الآية ..
(استكبرت أم كنت من العالين ..) : بأن العالين لا سجدوا لهم . وقد شرح الجبلى
أيضا أن العالين هم لللائكة . ثم عاد فقال « ولا يعرفهم إلا الالميون الذى تخلصوا من
الأحكام الآدمية وهى المعانى البشرية . أما أن العالين لا سجدوا لهم ، فقد اعتمد الجبلى فى
هذا على أستاذه ابن عربى (الذى ذكر هذا المعنى فى الفتوحات المكيه ، واستكنه لم
ينص على أحد من العالين^(٣)) . ويعود الجبلى لتوكيد نظريته فيقول : إن لفظة (ما) فى
النص الكريم (ما منعك أن تسجد) : ليست أداة استفهام ، وإنما هى اسم موصول
وهى تقريرية ، بمعنى أن الذى منعك أن تسجد أنك استكبرت ، واستكبرت هنا إثبات ،
والاستكبار هنا إثبات وليس استفهاما . أما لفظ (أم) فى النص (أم كنت من العالين) ،
فمبنى : معنى التثنية يعنى أنك أنت من العالين الذين لم يؤمروا بالسجود ، وهم الذين لا يعرفهم
إلا الالميون كما يقول الجبلى عن أستاذه ابن عربى وعن نفسه هذا هو موقف الحلاج
من إبليس كرايد ، لكن ما موقفه من النبى صلى الله عليه وسلم الذى توقف فى نظر
الحلاج عند اعتاب الحريق الإلهى دون أن يحرؤ على أن يصير نار موسى الكبرى ، الذى
تمثله الحلاج بفسكره يحته على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلهية حتى ينفى فيها ؟ ..
إن موقف الحلاج هنا يحدد مكانه من نظريته فى النور الحمىدى — تلك النظرية التى
تفلسفت غاية التفلسف لدى مدرسة محى الدين بن عربى ، وبلغت غايتها مع الجبلى . إن
الحلاج يرى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) صورتين مختلفتين ، صورته نورا أزليا قديما ،

(١) آية ٨٢ من سورة (ص) ٢٨ .

(٢) المصدر السابق للجبلى الإنسان الكامل ٦٠ — ٦١ ج ٢

كان قبل أن تكون الأكوام ، ومنه أستمد كل علم وعرفان ، ثم صورته نبياً مرسلًا ،
وكاننا محدثًا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين . والنبي للرسل إماما صدر في رسالته
في رأى الخلاص عن النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، وأستمد منه غيره من الأنبياء
السابقين والأولياء اللاحقين . يقول الخلاص (١) عن النور المحمدى (طس . سراج من
نور الغيب . بدا وعاد وجاوز السراج وساد . قر تجلى بين الأفقار . برجه في ذلك
الأمرار . سماه الحق أميا لجمع همة ، وحرميا لعظم نعمته ، وميما لتمكينه من قرب . شرح
صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره فأظهر بده) . وينتقل بنا الخلاص بعد ذلك إلى
الحديث عن أنوار النبوة وأنوار الأنبياء فيقول (من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره
ظهرت ، وليس في الأنوار نوراً نور وأظهر وأقدم من التقدم سوى نور صاحب الكرم .
همة سبقت الهمة ، ووجوده سبق الدم ، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم) ، (اسمه
أحمد ونعته أوجد ، وأمره أوكد ، وذاته أوجد ، وصفته أعجد ، وهمة أفرد) (العلوم
كلها قطارة من بحر . الحكم كلها غرفة من نهر . الأزمان كلها ساعة من دهر . الحق به
وبه الحقيقة . هو الأول في الوصلة . هو الآخر في النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة .
ماخرج عن ميم محمد ومادخل في حائه أحد . حاؤه ميم ثانية ، والدال ميم أوله . داله دوامه
ميمه محله . حاؤه حاله) .

هذا هو ما يقوله الخلاص عن النور المحمدى الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة في
تسلسل يصله بالصورة الشيمية كما سئرى تفصيل ذلك مع ابن عربى ومدرسته (في أصول
النور المحمدى والحقيقة المحمدية ونظرية الإنسان الكامل) . لكن الخلاص لا يجد المثل
الكامل فى واقع فاسفته (كما ذكرنا) فى محمد صلى الله عليه وسلم ، بل لدى عيسى عليه
السلام . لأن عيسى فى نظر الخلاص (كان الشاهد على وجود الله ، والجلي الذى تجلى الله

فيه ، وفيه كان وجوده ^(١)) ولأن حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح . ومن هنا كانت الولاية أفضل من النبوة . نصل من هذا إلى أن الحلّاج هو مدخل فكرة توحيد العبادة التي تفلسفت في نظرية وحدة الأديان لدى مدرسة ابن عربي . كأنه مدخل فكرة الإنسان الكامل التي تفلسفت أيضاً وبلغت غايتها لدى مدرسة ابن عربي . فإذا ذكرنا أن الحلّاج في مذهبه ونظريته عن الإله الإنساني لم يكن من دعاة وحدة الوجود ، فلا شك أن فكرة الحلّاج في اللاهوت والناسوت قد تطورت في صورة أخرى خرجت عنها وحدة الوجود ، حين أصبح التقابل الحقيقي الذي وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل معطى بين جهتين مختلفتين لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية كما فلسف ذلك مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي . وقد أطلق ابن عربي على الجبة الأولى «البشرية» أسم الخلق ، وعلى الثانية «الإلهية» أسم الحق ، أو الحقيقة الواحدة ذات الوجهين كما سنرى معه على التفاصيل . فإذا ذكرنا أن الحلّاج هو معمد فكرة أن الولاية أفضل من النبوة تلك النتيجة المترتبة على مذهبه في المثل الكامل لدى عيسى عليه السلام ، واتساقاً مع مذهبه ومنهجه في أن الولاية جوهر النبوة — فإننا نذكر بدقة من مصادر هذه الفكرة مصدر السكرامية الذين زعموا أن الولاية أعلى من النبوة ، ووصلوا إلى سقوط التكالييف بكمال الولاية ^(٢) . ولا شك أن هذه الفكرة فكرة تفضيل الولاية على النبوة وأن لتيت ترحيباً من بعض الدوائر التابعة لمدرسة الحلّاج ومدرسة ابن عربي فقد هوجمت من الدوائر الصوفية أيضاً . هاجمها للناوي وأبطل نتائجها الزاعمة بأسقاط التكالييف ، (أن ذلك باطل بإجماع المسلمين ^(٣)) . كما فضل الطوسي ^(٤) في اقتلاع هذه الفكرة من جذورها ،

(١) الطواين 175-165 P ، ويبدو أن نصوص الحلّاج بعبرته القائلة حدود الوصف في التعابير البيانية الشعرية .

(٢) للناوي : السكواكب الدرية ج ١ / ١٤ .

(٣) للناوي : السكواكب الدرية ج ١ / ١٤ .

(٤) الطوسي : ألقم ٥٣٥ — ٥٣٧ . سنرى مع ابن عربي مدى الدعاوى المناهضة لبقى هذه النظرية عن ساحة فلسفته التابعة من مدرسة الحلّاج .

وأكد خطأ كل الطوائف التي استندت في هذه الدعاوى إلى مكان الخضر من موسى .
(فقد ضلت طائفة في تفضيل الولاية على النبوة ووقع غلطهم في قصة موسى والخضر عليهم السلام حين قال له (أنك لن تستطيع معي صبرا^(١)) ، (وعلمناه من لدا علما^(٢)) ظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى ، وزيادة للخضر عليه السلام على موسى) . وقد ساق الطوسي مثالا واقعا دقيقا أقام حجته عليه وهو آصف بن برخياء (الذي كان عنده علم من الكتاب حتى أتى بمرش بلقيس لسيان قبل أن يرتد اليه طرفه . كيف يجوز أن يقال أنه أتم أو أكمل علما من سيان . . أن الولاية أو الصديقية منورة بأنوار النبوة فلا تلحق النبوة ابدا . فكيف تفضل عليها^(٣)) .

... من هنا كانت دعاوى الحلاج ولواها متسقة تاما مع منهجه ومذهبه باها تنفذ اليه كل مبادئ الفوضى الدينية والاجتماعية والسياسية ، وهذا هو ما هجمه القشيري^(٤) في مقدمة رسالته مع (أولئك الذين ادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه ، وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذكرونه لوم أو عتب ، لأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم احكام البشرية ..) ورغم أن القشيري وغيره ، كالطوسي وأمثالها من مؤرخي الطبقات لم يحددوا اسم الحلاج . إلا أن الحلاج لم يخرج عن أحكامهم ، رغم اسم لم يذكروه صراحة ، فالحلاج نفسه أوضح وأصرح في اتساق مذهبه دون محاولة لدفاع مدافع أو دعوة لتسامح متسامح ، فقد دعا الحلاج نفسه الناس إلى قتله ، وأكد لهم أنهم سيكونون مجاعدين في سبيل الله بهذا القتل وأنه سيكون الشهيد . ولم ينكر الحلاج حتى لحظات نهايته الأخيرة (أن المرید قائم على بساط الشريعة مالم يصل إلى مواقف

(١) آية ٦٢ من سورة الكهف . ١٨ — (٢) آية ٦٥ من سورة الكهف . ١٨

(٣) المصدر السابق الطوسي ٣٥٥ — ٣٧٠ —

(٤) القشيري الرسالة المقدمة ٢ / ٣ (القشيري ٤٦٥ — ٥٠٠)

التوحيد ، اذا وصل اليها سقط من عيه ملاحظة الشريعة حتى صار التوحيد عنده
زندقة ، والشريعة عنده هوسا ، فيبقى لايعين ولا اثر ان استعمال الشريعة يستعملها رسما
وأن نطق بالتوحيد نطق به قهراً^(١) ...) وإذا كان بعض أعلام الصوفية قد اعتذر عن
الحلاج ، ونسب ما نسب إلى سكرة الشطحات ، وإذا كان بعضهم قد وضع خطأ الاتجاه ،
وإنحرافه ، وتسامح معه ، لأنه يقول ربى الله . فإذا يرى ابن تيمية فى هذا الاتجاه ؟ لقد
قدم له السيد أبو محمد^(٢) على بن منصور الحريرى للرزى فى ٦٥٤ هـ بالحوران أبيات
الحلاج التى يقول فيها :

حاشاى حاشاى من إثبات اثنين أنت للفرقة عن تقص وعرشين
هوية لك فى ناسوتى أبدا كل على الكل إلتيس بوجهين
يبنى وبينك أنى ينازعنى فارفع نأيتك أنى من البين

وطالب منه الاجابة عن استفسارات وجهت إليه ليحملها إلى ابن تيمية حول البيت
الأخير فكتب ابن تيمية (هذا الكلام يفسر بعمان ثلاثة . . يقول الزندىق ، ويقول
المديق . فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته حتى يقال . أن وجوده هو وجود الحق ،
وانيته هى انية الحق ، فلا يقال أنه غير الله ولا سوى . ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة
أن الحلاج نصف رجل ، وذلك لأنه لم ترفع له الأنية ، بالمعنى فرفعت له صورة (فقتل)
وقد فسر ابن تيمية أنواع الفناء فى ثلاثة أقسام (١ - فناء عن وجود سوى ٢ - فناء
عن شهود سوى ٣ - فناء عن عبادة سوى) . والأول قرنه ابن تيمية بالحلاج ، وهو
الفناء عن وجود سوى . والثانى قرنه ابن تيمية بالبسطامى وأمثاله ، وذكر أنه ليس

(١) التاباسى هناك الأستار وأنظر رباحين السارفين لرضا قلى خان طبع طهران ٦٨ والمجموع التركى فدرنتر
كتبخانه فنا ج ٣ / ٥٨ / ن ٤ / ١٣ وأنظر هامس وخط الاستاذ ماسيزون أربعة مقوس P80 وأنظر
أيضاً الخونسارى : روضات الجنات ج ١ / ٢٢٧ . جامع الأصول لأحمد السكوشخانى القاهرة عام
١٣١٩ / ٢٤٤ .

(٢) أحمد السكوشخانى جامع الأصول ص ٢٤٤ القاهرة ١٣١٩ هـ .

محمودا ، ولكن صاحبه قد يكون معذورا ، عكس النوع الأول فقد وصله بالكفر والزندقة . أما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السوى (فهو حال النبيين واتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه) والواقع أن البسطاوى والحلاج يعضيان في ركب الفناء عن شهود السوى أكثر مما يقتربان من الفناء عن وجود السوى . ما النوع الثالث وهو الذى يسميه ابن تيمية الفناء الشرعى ، فرى أن الفزائى قد تحدث عنه وعاشه وفصل فى محامده قبل ابن تيمية ، كما تحدث عنه المروى المتصوف المسلفى . وعلى الرغم من أن ابن تيمية قد خلط - كما سنرى - بين الحلاج وابن عربى فى مذاهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، فقد أكد^(١) فى دقة أن شهود الحلاج (لو آمن ابن تيمية بأنخصاره فيه) شهود ملحد ، وليس شهود موحّد لتوكيد الحلاج أن (ظاهر الشريعة كفر حفى ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة .) ولا شك أن الفيلسوف المامرس برترانز راسل قد بلغ ما يقصده المتصوف السننى أزاء هذه التيارات المنفصلة حين قال عن روح ومنهج الدين الإسلامى . (أن ديانه النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت ديانتته توحيدا بسيطا ، ليس فيه التعميد الذى نراه فى عقائد النالوث والتجسيد ، والنبى محمد لم يزعم نفسه أنه إلهى ولا زعم اتباعه له هذه الطبيعة نيابة عنه^(٢)) . أمر آخر أدركه راسل هو أن هذا الاتجاه الخارج عن روح الإسلام لم ينجى من العرب فى ذاتهم ، بل كان دخيلا عليهم من الفرس . (فـلذا أقدم المصور قد ضربوا فى التأمل الفكرى بسهم موفور فبعد أن اعتنقوا الإسلام جعلوا منه شيئا أحق فى الصيغة الدينية وأبعد غورا مما كان قد ارتسم فى خيال النبى وعشيرته^(٣)) . وفى هذا رذاك وصل لمنهج الحلاج وربط لأصوله الغنوصية الشرقية الفارسية والهندية وأصوله الهلينية المتأخرة . ورغم هذا فقد كان الحلاج عبقرى استطاع أن يرد حتى الآن

(١) الفرغانى انتهى للدارك القاهرة ١٢٩٣ هـ ج ٢ ٨٤٢ - ٨٦ وأظن المصدر السابق لأحد السكوشخانى ٢٤٤ وأظن دائرة المعارف الإسلامية مادة حول ج ٢ / ٥٥ / ٥٦ وأظن أخبار الحلاج .

(٢ و ٣) راسل / تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ / ١٨٦ - ١٨٨ الترجمة العربية للدكتور ز نجيب محمود .

على كل من حاول الدفاع عن إنحرافه ، لأنه كان إحدى من عاش آراءه . وحسبه أنه كان من الأسباب التي أظهرت كرد فعل سليم أمام التصوف السني ووجه الإسلام الغزالي الذي رد للتصوف اعتباره على أساس من روح الإسلام .

فإذا تتبعنا مخطط الحلّاج نجد من أعلام مدرسته الكبيرة الحكيم الترمذی ت . (٣٣٠ هـ) ، والشیلى ٣٣٤ هـ ، والنفری ٣٥٤ ثم فريد الدين المطار ٥٨٦ هـ) .

أما الحكيم الترمذی^(١) محمد بن علی بن حسن الترمذی فيعتبر مقدمه ممتازة في مدرسة الحلّاج لابن عربي بالذات ، وخاصة في نظريته عن خاتم الأولياء ، كما سنرى لدى ابن عربي الذي فلسف هذه النظرية وأعتبر نفسه خاتم الأولياء ، وأفراد لهذه المسألة جنباً عندها من فلسفته في الولاية ، كما تحدث في إحدى رسائله الخطوط عما أمما ، بالجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذی الحكيم^(٢) .

وقد ذكر المطار^(٣) أفايص كثير من الترمذی ، ولكن يبدو أنه لا أصل لها لاحتشادها بالأساطير ، وأفراد المطار وحده بها . لكن أهم ما يذكره المؤرخون^(٤) . وكتاب الطبقات أن الترمذی قد نفى من ترمذ فهاجر إلى بلخ لانفاق آرائه معها ومع مذهبه المتطرف . وهناك اتفاق على أنه نفى بسبب نظريته في تفصيل الولاية على الذبوة تلك التي ضمنها كتابه الخطير ختم الولاية أو ختم الأولياء ، وقد ناقش الترمذی فيه حديثاً منسوباً

(١) الترمذی في نسبة إلى ترمذ مدينة على نهر جيحون بجلجالتة البوذية فقد كان بها راسب قديماً قبل وبعد الفتح الإسلامي ويكنى أن ما بدا البوذية كان بها أكثر من ألفي راهب لدى إثنى عشر معيداً أنظر دائرة المعارف الإسلامية / ٢٢٢ وأنظر المطبوع تاريخ ج ٢ - ١٩٤٧ .

(٢) سنرى مع ابن عربي أن أستاذنا الدكتور عفيف قد أسرف في نقض النظرية عن ابن عربي في هذا أبلغ تأكيد لها .

(٣) المطار : تذكرة الأولياء ج ٥ / ٩٣ وأنظر الجاني نعتات الأنس ج ٧٧ .

(٤) ياقوت معجم الأديباء ج ٦ / ٩٣ وأخر الأدهبي تذكرة الحفاظ ج ٢ / ١٩٧ والمجوري كشف المحجوب ٢٦٥ وأنظر ماسينيون 224-226 : Zairiurh Mystique

(موضوعاً) إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول (أن الله عباده ليسوا بأنبياء ينطقهم النبيون والشهداء اقرب مكانهم من الله) ، وإن الترمذى قال في جداله مع المجادلين لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبط وهم) . وذكر ابن حجر العسقلانى^(١) أن كمال الدين بن المديم أكد في كتابه (المنحة في الرد على أبي طائفة) أن الترمذى (لم يكن من أهل الحديث وإنما كان فيه الكلام على أشارات الصوفية ودعاوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق حتى خرج في ذلك من قاعدة لفتاء واستحق الطعن عليه بذلك لأنه ملاك كتبه الفظيمة بالأحاديث الموضوعية وحشاها بالاختبار التي ليست بمروية ولا مسموعة) وبدل منهج الترمذى على اتجاهه الخلاجى في استعارة المصطلح الشيعى للتعريف وخاصة بالنسبة لحللول النور لآلئى وتسميته بغير الأئمة عن النور المحمدى وأن كان مثله الأعلى هو السيد المسيح وهو نفس الاتجاه الخلاجى^(٢) .

وقد هاجم الترمذى^(٣) أهل اللامه رغم أنه كان وثيق الصلة بأعلامهم بل كان أحدهم تلميذه وهو أبو على الحسن بن على الجوزجاني (الجرجاني) كما كان بين الترمذى وبين أبي عثمان الخيري الفيسابورى وهو أحد مؤسسى المذهب اللامى مكاتبات ومساجلات فيما يروى السلى . اللهم أن الترمذى يأخذ على أهل اللام (دوام انشغالهم بمعرفة عيوب النفس وعاداتها المستردة ، حتى لا يجدوا فضلا من الوقت للاستغفار بمعرفة الله) ويقول : (أن العبد الذى يظل مشتغلا بمعرفة نفسه وعيوبها يظل بقية عمره يحاول التغلب عليها وخضاعها ، بينما لرجل الذى يشتغل بمعرفة الله تزهق نفسه دون أن يبذل في ذلك عناء ..

(١) المصدر السابق لابن حجر لسان الميزان ٥ / ٣٠٨ .

(٢) الترمذى : حقيقة الأدمية تحقيق الدكتور عبد المحسن المسقى مجلة كاية الآداب جامعة الإسكندرية ٥٠ - ١٠٨ / ١٩٤٦ وأنظر أيضا الدكتور نيقولا هيرى تحقيقه للكتاب الترمذى الفرق بين المصدر والقلب ١٠ - ١٢ وإصل المخطوط دار الكتب المصرية تصوف ٣٦٧ .
(٣) انصاف السابقة للهجوورى والددهى وابن حجر . وأنظر طبقات السلى ١٧٠ - ١٧٥ وأنظر مابنيون نصوص لم تنشر

أما الشبلي^(١) الصديق للمصاحب للعلاج فإن أول ما نلاحظه عليه من بدايته هو تأثره بالبسطامي وأخلاق معاناهو يؤكد لنا من البداية أن الحق يقضى بما به يقضى، ويبقى بما به يقضى (فإذا أتى عبداً عن أيما وصله به وأشرفه على أسراؤه) . و (ليس من احتجب بالخلق عن الحق كمن احتجب بالحق عن الخلق) . و (من كان بالحق تلقه كان الحق خلفه^(٢)) . فإذا اتبعنا منهجه نجد أن الجنيد قد نبهه إلى وعورة الطريق التي يسلكها، وحذره كاحذر الخلاج فقد قال الجنيد للشبلي (لورددت أمرك إلى الله لا استرحت) . فقال الشبلي يا أبا القاسم لورد الله أمرك إليك لا استرحت . فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دماً^(٣) . ولكن الشبلي لم يستيقظ إلا على مشهد صائب الخلاج فترجع إلى السكمان وعدم انبوح وصرح بأنكار ما يرى من الملاج في ظاهر الأمر وأن كان في باطنه وحقيقته معه قلباً وقالبا . ومن هنا قال الشبلي (أنا والملاج في شيء واحد ، فخلصني جنوني وأهلكه عقله) (كفت والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلا أنه أظهر وكفمت^(٤)) . ومن هنا نجد للشبلي جانبين: الأول إلى ما قبل محادثة الخلاج الأخيرة ، والثاني منذ بدء المحادثات . في الجانب الأول نجد الشبلي سافراً كالعلاج بينما نجده في الفترة الثانية قد استقر وفضل السكمان وأعلن خطأ العلاج في دعواه ، في الوقت الذي أكد صدق العلاج آمن عطاء . ومن هنا استشهد ابن عطاء قبيل معمر الخلاج ونجسا الشبلي ، وإن كان الشبلي في الواقع قد استعمل التقية الشيعية التي كان ظاهرها ضد العلاج وباطنها معه . وعلى هذا فإن الجانب الحقيقي من

(١) الشبلي كان صديق الخلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدده السلمي من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دانت يقال ابن حجة ، ويقال جعفر بن يونس وهو خراساني الأصل ، يندادى المنداد والولد . أصله من (أسر وشنة) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الخلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفي الشبلي (٣٤٤ هـ) .

(٢) و(٣) و(٤) : الشبلي كالصديق الخلاج وشاهد مصرعه وصلبه وقد عدده السلمي من الطبقة الرابعة وهو أبو بكر الشبلي اسمه دانت يقال ابن حجة ويقال جعفر بن يونس وهو خراساني الأصل ، يندادى المنداد والولد . أصله من (أسر وشنة) بين سيحون وسمرقند . درس على الجنيد ، ثم صحب الخلاج بعد أن تلمذ على آراء البسطامي . وقد توفي الشبلي ٣٢٤ هـ .

آراء الشبلى هو الجانب العلاجى لا الجانب الآخر المتكلف الذى يتظاهر بالروح السنية
تقيه لاحقيقة .

فإذا تتبعنا الشبلى فى فلسفته العلاجية نجده يقول عن ديمومته (أنتم أوفانكم مقطوعة
ووقتى ليس له طرفان) (أنا الوقت وليس فى الوقت غيرى وأنا حق^(١)) ، كأنجده يؤكد
أنه لو بزق على جهنم لأطفأها ، وهو هنا بسطامى فى منهجه ونصه . فإذا تتبعنا اتجاهه فى
سميه لإطفاء جهنم نجده يتحدث عن الشفاعة . وفداء البشرية ، وهو منهج العلاج الذى
نشبه به بالسيد المسيح فى فدائه لخطايا البشرية . يقول الشبلى البسطامى العلاجى (أن محمدا
يشفع فى أمته وأنا أشفع بعمه حتى لا يبقى فى جهنم أحد . إن الله عباد الوزقوا على جهنم
لأطفأوها) و (لو التفت سرى إلى العرش والكرسى لاحترق^(٢)) . أن التجريد واضح
تمام الوضوح فى منهج الشبلى البسطامى العلاجى ، فالجحيم ، يمكن أن يطفئها لينقذ قومه ،
والجحيم لا يمكن أن تؤثر فيه أو فى عباده المخلصين إن كان لها فى ذاتها تأثير فهو مع الله .
بعبارة أوضح هو مجرد النار من صفتها ويرى الجحيم فى الأعراض أعراض الله وفى القطيعة
قطيعة الله للسالكين طريقه ، وأوليائه الخلاص الأوفياء لذاته وحقيقته . إن الشبلى مجرد
النار من الحسية كما مجرد اللجنة من الحسية ويرد الجزء كالبسطامى إلى معان عالية باطنة .
وابس هذا فقط بل إنه يرى أن اللائكة أفضل من الأنبياء لأن هؤلاء بشر وأولئك
عقول وأرواح نورانية لا يتلبس بها شيء مادى ، فهو إذن قد ارتفع باللائكة فوق
مستوى الأنبياء ، ليصل من ذلك إلى الارتفاع بدرجة الولاية على درجة النبوة ، بدليل
توكيده أن الناسوت لا يزال مقيدا باللاهوت لدى النبوة أما فى الولاية التى تبلغ درجة
اللائكية النورانية فإن الناسوت قد ارتفع (فلا يبقى ثم غير اللاهوت) . والشبلى يبدأ

١ و ٢ : السرى : صفات ٣٢٧ — ٣٤٨ وأظلمانيون : أخبار الملاج ٧٩ وأتقر الطوسى

البح ٣٦٥ — ٤٠٦ وأتقر أيضا تاريخ بغداد ج ١٤ / ٣٨٩ — ٣٩٧ .

مذكورة اتحاده وتجربتها بأن يرى السوء في كل شيء. فاللاوراء هو الوراء. (يا قوم أمراي
 حالاً ووراء فلا أرى إلا ووراء، وأمر يميناً وشمالاً إلى ما لا ووراء فلا أرى إلا ووراء، ثم أرجع فأرى
 . وهذا كله شعرة من خنصرى^(١) . والتشبيلى يؤكد أن كل شيء بضعة من اللانهاية حتى
 أصغر ذرة . وهنا نجد اقتراباً من وحدة الوجود: (إن قلت كذا فالفـ وإن قلت كذا فالفـ
 . إنما أنا منه ذرة^(٢)) ، ولكنه بدأ اتحاده حازراً في ثنائية بين نفسه وسره فنفسه تشارك
 في الدنيا ، ولكن سره لم يلفظ إلى العرش والكرسى لاحترق كلاهما كما يقول . .
 . السبب أن السرازلى بينا الكرسي والعرش محدثان ، وهو قيل وبعد كل شيء في جوهر
 . الديمومة (أنا الوقت ، أنا الدهر ، وليس غيرى في الزمن ، وليس لى طرفان) . إن التشبلى
 . في واقعه كآرائنا امتداد للمدرسة البسطاى والحلاج ، وهو مجرد رجوع حدى في مداحاتها
 . المرجعية وأنظارها العميقة .

أما النقرى^(٣) (محمد بن عبد الجبار النقرى ت ٣٥٤ هـ) فهو أعمق بكثير من
 . تشبلى والبسطاى ورغم أنه امتداد للحلاج إلا أنه يبدو أحياناً في مجالات التحليل
 . أقوى من الحلاج وخاصة في كتابه الواقف والمحاطبات ، وهو كتاب لم يدرس
 . دراسة كافية بعد . والواقع أنه كتابان ، وليس كتاباً واحداً ، فالراقد كتاب
 . والمحاطبات كتاب آخر ، وقد نشرهما الأستاذ اربرى على ثقة جمعية جب النقد كارية
 . عام ١٩٣٥ ، وشرهما التلسانى (عفيف الدين التلسانى ت ٦٩٠ هـ) أحد تلاميذ ابن
 عربى . ولهذا نجد في الشرح روح مدرسة ابن عربى كما سنرى الآن . والنقرى كما يقول
 نيكلسون^(٤) (درويش أفلى منظر فى أقطار الأرض . توفى بالقاهرة فى مستهل النصف

(١) الطوسى : المع ٤٠٣ .

(٢) الطوسى : المع / ٤٠٣ .

(٣) Enc. of Islami III P910 : وأنظر أيضاً طبقات الشيرازى ٢٤٢/٢٢٣ والتحرى من

تتبعين اختصروا مواقف النقرى ومحاطباته وأنظر الجربانى : التحريات ١١٩ .

(٤) نيكلسون : صوفية الإسلام ٧٣ .

الأخير من القرن الرابع الهجرى) . معنى هذا أن النفى لم يستقر به للقام فى حياته ، بل عاش أفاقا متجولا بأرائه الغريبة ، ومن هنا لم يزل حظه من المعرفة والشهرة ، ولعله ساهم فى هذا بنصيب كبير خوفا على نفسه من آرائه . وليس أمامنا من ترائه غير المخاطبات . والواقف ورغم صغرهما فهما يكتبيان لدراسته وإلقاء الضوء على منهجه . أما المخاطبات فهي مخاطباته لله سبحانه وتعالى وإبهالاله . وأما اللواقف وهي التى ستقف عندها وحيالها فهي وقفاته أمام الله ، وموافقة الله معه حسب أحواله ، وهي الجديرة بالدراسة والتأمل . فهو مثلا يقول فى موقف المز : (أوقفنى فى المز وقال لى لا يستقل به من دونى شيء . ولا يصلح من دونى شيء . أنا المز الذى لا استطاع مجاورته ولا ترام مداومته . أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه . فما يدركنى قربى ولا يهتدى إلى وجوده . وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم على دليله ، ولا يصح إلى سبيله ^(١)) . وهو يقول فى موقف الأدب (رأس المعرفة حفظ حاله الى لا تقسمك . . وقال لى كل ما جمعك على المعرفة فهو من المعرفة . وقال لى إن اتسبت فأت لما اتسبت اليه لالى — وإن كنت لسبب فأت لسبب لالى ، وقال لى آليت لا أتباك وأنت ذو سبب أو نسب ^(٢)) . وهو يقول فى موقف الكشف والحجاب بما يؤكد امتداده القوى للدرسة الحلّاج : (أنا ناظرك . وأحب أن تنظر إلى . . نفسك حجابك وعلمك حجابك ، ومعرفتك . حجابك ، واسمائك حجابك ، وتعرفى اليك حجابك ، فأخرج قلبك من كل شيء ، وأخرج من قلبك العلم بكل شيء . وذكر كل شيء وفرغ قلبك لى لتنظر إلى ولا تغلب على ^(٣)) . أن النفى فى جهده يبدو واضحا لدى بحثه الصلة بين الدين والمعرفة والكشف ، ويؤكد أن المعرفة كثنائية ، وأن المعارف هو ما يكون على وفاق مع الشاهدة ، وإن خالف الشريعة ، لأن الشريعة عنده لم تجمل إلا لأهل الحجاب . فإذا استقصيناه فى نظريته فى المعرفة والكشف نجد ^(٤) يقسم أولا العلماء إلى ثلاثة (عالم هداة فى قلبه ، وعالم هداة فى سمعه ، وعالم هداة فى تعلمه) .

(١ و ٢ و ٣) النفى : اللواقف ٢٢ — ٣٤ .

(٤) النفى للواقف ٢٢ — ٣٤ .

معنى ذلك أن من يطيعون الله ثلاثة : (١) (العباد الذين عرفهم الله نفسه بأسباب فضله) أى أنهم يعبدون الله رغبة فى ثواب أو خوفا من عقاب أو رغبة فى ثواب روحى كالرغبات (٢) (الفلاسفة و علماء الكلام الذين عرفهم الله نفسه بأسباب عظمته) أى أنهم لا يستعلمون أن يدركوا الرب العظيم الذى عنه يبعثون ، ويؤكدون أن معرفة ذاته فوق الإدراك حين يقولون (مبلغ علمنا مجزأ) (٣) (المارفون الذين عرفهم الله نفسه بأسباب الحذب) أى أن السكر قد ملكهم وأمسك بزمامهم حتى خلصهم من إدراك الوجود الدانى .

فإذا انتقل بنا النفرى إلى ربط العبادة بالمشاهدة — أ كد أن المارف الحق هو ما يكون على وفاق من للشاهد ، ولو خالف الشريعة كما ذكرنا عن أصول ذلك فى مدرسة الحلاج ، فالنفرى (١) يؤكد (أن الشريعة لم تجعل إلا للحجويين) (وفراسة المارف الباطنة تعدله أى مظاهر الدين أليق به) (واعلم أى إذا تعرفت اليك لم أقبل من السنة إلا ما جاء به تعرفى ، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع منى ، وتعلم أنك تسمع منى وترى الأشياء كلها منى) . ويصل بنا النفرى فى فلسفته إلى أن الدين يرى الأشياء فى التعدد ، ولكن المعرفة الحققة لا تعتبر إلا التوحد الذى تضم فيه الجميع ، فكان الدين تفرقه ، وكان المعرفة توحد لدى فلسفة النفرى . أما دليل النفرى فى ذلك فهو أن الدين يخاطب عامة الناس من الحجويين ، لأن الشريعة لم تجعل الإلهام بدلائلهم من أسانيد العقل أو المنطق أو الحديث أو أمثال ذلك من الوسائل التى لا تعتبر سندا فى المعرفة لدى النفرى . من هنا مضى النفرى فى ركب الحلاج التجريدى الذى اعتبر الشرائع والعبادات رموزا (فالمجد الحق — لدى النفرى — يقوم فى قلب طاهر مقدس ، فدع الناس يعبدون الله فيه حيث يقيم لا فى مسجد من (٢) حجارة) أو ليس هذا الذى أ كده النفرى

(١) النفرى : الواقت / ٢٢

(٢) النفرى الواقت / ٢

في مدرسة البسطامي والحلاج كامتداد لمفلس هو ماسنجد على أوسع نطاق لدى ابن عربي في وحدة الأديان حيث يقول : (إن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس ، والذين يعبدون الله في الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه في الجاد يرون جمادا - والذين يعبدونه وجودا صمدانيا ليس كنهه شيء ، فلا تصل نفسك بعبادة بعينها كل الوصول . فتكفر في البقية ، فإن وصلت نفسك فقدت خيرا كثيرا . لا . بل لم تستطع أن تعرفه . الحق الصراح في الأمر . » فأينما تولوا فثم وجهه (١) الله) . إن هذا معناه أن مدرسة الحلاج بامتدادها مع النفرى وغيره ثم مع المدرسة الإشرافية التي تربت على أرض مدرسة الحلاج أقول - إن هذه المدرسة رغم اختلاف اتجاهاتها مع ابن عربي ، فإنها كانت السبب في ظهور وتوالد نظريات مدرسة ابن عربي في وحدة الوجود ووحدة الأديان والإنسان الكامل .

ظاهرة أخرى نلاحظها لدى النفرى هي أنه كثيرا ما يلجأ إلى الرمز الصوفي والصور الشعرية التي نجد أمثالها واضحة بعده لدى جلال الدين الرومي (ت ٦٧٠ هـ) وفي أعلى المستويات في مدرسة ابن عربي . ورغم الإنجاز والرمز الشعري في صور النفرى ، فهو لا يسهو عن اتجاهه وهدفه ومنهجه من الشريعة والحقيقة . الشريعة التي جعلت كما يقول المعجوبين والحقيقة المغنية التي هي خاصة المارفين والواصلين للتحققين . يقول النفرى (٢) : (خاطر من أتى نفسه ولم يركب (البحر) (أوقفني في البحر فرأيت المراكب تفرق ، والأرواح تسلم . ثم غرقت الأرواح ، وقال لي لا يسم من يركب . وقال لي خاطر من أتى نفسه ولم يركب . وقال لي هلك من ركب وما خاطر . وقال لي : وجاء الموج فرفع مائه ففاض على الساجل) . النفرى هنا يؤكد أن من اعتمدوا على الأسباب الثانوية تحطمت

(١) لوائح الأنوار ج ١ / ٢١٩ الآية رقم ١١٥ من البقرة / ٢

(٢) النفرى / المراقب ٧

بهم سنفهم وشرائهم ، فلم يصلوا إلى حقيقة ، ولا إلى معرفة . فقد جاء الموج — كما يقول النفرى — ورفم ما تحته وقاض على الساحل ، فعاد كل شيء إلى عالمه من عالم الظاهر إلى عالم الشعائر الشكائية والأسباب الثانوية. ولهذا وصل النفرى بنا إلى القول بأن (من يحلل شعائر العبادة عمدته ، فأما يعتمد على الهباء ومقره ظلمة لا تمكس) .

أمر آخر هام تميز به النفرى عن كل ما سبقه وهو تشريعه لأعلى درجات الفناء وتسميته لها بالواقفة ، وتسميته للفانى بالواقف حتى إذا وصل العارف النوراني إلى غاية الغايات من وقفته اندم كل تمايز بينه وبين الله . إن الواقف لدى فاسفة النفرى هو المنقطع عن الطالب لغائه في المطلوب . والوقفة عنده (تورية تطمس الخواطر المظلمة عن التورية كما يطمس النور الظلام ، وترد قيم الظواهر عن الموجودات جميعا إلى قيم الحقائق عنها) . من هنا يستلزم الواقف على الزمان والمكان (وإذا ذهبت الوقفة من عقله أضحي نورا كله ، فتناؤه على الله ثناء من الله على نفسه ، ومعرفة هي عين معرفة الله الذى يرى نفسه واحدا كما كان من قبل (١)) . لا شك أن النفرى هنا يفسر لنا ما لم يفسره الحلّاج في معنى قوله : أنا الحق ، كما يعطى لنا تطوره في مقاماته وأحواله من التحول *Transmutotun* إلى التبكل *Substitution* إلى التجوهر *Essentialisation* في جانب وحدة الشهود ، دون التزام بحلول أو امتزاج بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية . يقول النفرى (دخل الواقف كل بيت فما وسعه ، وشرب من كل مشرب فما روى ، فأففى إلى وأنا قراره وعندى وقفة (٢)) . معنى هذا أن الواقف أدرك الصفات الربانية فلم يقع بالأسماء دون المسمى ، وبالألصقات دون الموصوف ، واكتفه طلبه وتفكر في ذات الله فرآه بشخصه في ذاته فلا يدعو ، لأن الدعاء يكون من الإنسان لله ، وليس غير الله في الوقفة أحد والواقف لا يدع وراءه وارثا غير الله . من هنا نقول إن الوقفة هي جوهر فلسفة النفرى ،

ولما كانت الوقفة مقاماً فوق المعرفة ، ولما كانت المعرفة مقاماً فوق العلم ، فإن الواقف أقرب إلى الله من المارف ومن العالم ، لأن الواقف قد تجرد عن بشرته .

والنفرى يرى أن رؤيه الله ممكنة فى الدنيا (لأن رؤيه الله فى الدنيا استعداد لرؤيته فى الآخرة) . والرؤية عنده أعز مقام وأسماء (فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبد بلاعبارة . إذ الأبد لاعبارة فيه ، لأنه وصف من أوصاف الله عز وجل ، ولكن لما سبغ الأبد خلق الله من تسيحة الليل والنهار (١)) . وهو حين يتحدث عن الحجاب فهو صدى دقيق للبسطامى ومدرسة الحلاج (فالعرش نفسه حجاب عن ربه ، ولو رفع حجاب لا حترق العالم بأسرة فى لمح البصر أو أقرب (٢)) . ولما كان النفري وهو فى تجواله ، وتطوافه جوارب آفاق يدرك ما حدث الحلاج ، فقد آثر النفري أن يلتزم جانب السكتمان وعدم البوح ، وهو لهذا يدعو إليه كذهب لا كضيق كما حدث للشبلى .

يقول النفري (كان الحق تعالى يقول : اسمى وأسمائى عندك ودائى لا تخرجها ، فأخرج من قلبك ، فإذا خرجت من قلبك عند ذلك القلب غبرى ، وأنكرنى بعد المعرفة ، ووجدنى بعد الإقرار . فلا تخبر باسمى ولا بعلوم اسمى ، وإن حدثك يحدث عن اسمى فاسمع منه ولا نجب أنت (٣)) . فإذا تحدثنا مكان التلمسانى تلميذ ابن عربى فى شرحه لمواقف النفري فإننا نجد بفسر تدرج المراحل الصوفية عند النفري بأنها تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل ، وهذه هى المرحلة الأولى . أما الثانية فتبدأ حيث يخلف البقاء الفناء . وأما الثالثة وهى الوقفة الكاملة ، فقد أكد التلمسانى فى شرحه لها مذهب ابن عربى فى الانطية التى تفلسف فى نظرية الإنسان الكامل الذى يعمل همه منصرفاً إلى خلق الله . إما على أنه نبى أو ما هو اسمى من ذلك مع الولى القطب الذى يكشف عن نفسه تمام الكشف . وأما

(١) Enc-of Islam III P 910 وأظر المواقف ١٤ — ١٥ .

(٢) طبقات الصعرائى ٢٢٣ / ٢٤٢ .

(٣) (٢ و ٤) المصدر السابق للنفري ٢٢ — ٣٤ .

الرابعة والأخيرة فنتهي بالمرء الحسي الخالص . اللهم عند التلصاني أن فكرة المرء التي يكشف فيها الله عن نفسه لنفسه عند النفري هي ما ستره عند ابن عربي في قوله :

أن تبدى حبيبي بأى عين أراه بعينه لا بمعنى فليس غير يراه

ومعنى هذا أن التلصاني ت ٦٩٠ الشارح للنفري (٥٢٥٤) يرى فيه ابن عربي ٦٣٨ هـ في وحدة الوجود (١) . ولم يكن النفري كذلك ، وأن كان كاستداده لمدرسة الحلّاج مقدمة لمدرسة ابن عربي رغم اختلاف الاتجاه كما رأينا ونرى .

أما المطار . فهو أبو طالب أو أبو حامد محمد بن إبراهيم المعروف بفريد الدين المطار . ولد في كدكن قرب نيسابور والأقليم العريق في التصوف عام ٥١٢ هـ ، وتوفي عام ٥٨٦ هـ . أبوه كان عطارا ، ورث ابنه مهنته وقد مات الأب وهو طفل ، ولكن أمه عاشت له حتى هربت وبلغت أرذل العمر ، وقد رثاها فريد الدين المطار بقوله لم يكن لي أنس إلا بأبي وقد ذهبت . كم شدة أزرى هذه الضميعة التي كانت خليفة في مملكة الدين . لقد كانت ضميعة كالمكبوت ، ولكنها كانت لي حصنا ووزرا (٢) ، فإذا ذكرته أن كتب هذا الشعر في منطق الطير وسنه ستون عاما فإن معنى هذا أن أمه ماتت بعد ذلك

(١) أنظر (٤) ص ٣٩٤ .

وأظن المرحاني : التريغات ١١٩ / التلصاني (٩٦٠ هـ) هو غيب الدين سليمان بن علي أديب شاعر تلاميذ ابن عربي وقد شرح نصوص لمسلم لاين عربي كما شرح مواقف النفري وله أيضاً شرح أسماء الله الحسنى وقد ذكر ابن السام الحنبلي في شذرات الذهب ج ١٢٥ - ١٢٢ أنه أحد الزنادقة وأنه ولى في سنن الثلاثين فسكانه ولد عام ٦٦٠ هـ وتوفي ٦٩٠ هـ .

أظن أيضاً يكلون صوفية الإسلام ١٥٣ . لكن هناك روايات أخرى تؤكد أنه عاش ثمانين عاما وهذا معناه أنه ولد عام ٩١٠ هـ (أنظر المناوي : السكواكب ادرية ٢٢١ من المخطوط دار الكتب المصرية تاريخ ٦٦٠ ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ / ٣٢٦) وأظن ابن تقي بردي المخطوط ١١١٣ تاريخ دار الكتب المصرية ج ٢ من التلصاني ص / ١٢٠ . وقد ذكرت المراجع الهامة أنه ولد ببلدان أو الكوفة أساساً ثم انتقل إلى طلسان وعاش فترة بصرى . اللهم أنه صرح بطرح الفبرجوا كتابه وادعمه نقلاً كما أن توحيدنا لإشراك . (المراجع السابقة) .

(٣٢) الدكتور عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين المطار ٥٦ / ٥٧ .

وقد هربت إلى حد كيز . وقد رحل العطار في أرجاء الدنيا . في مصر ودمشق والسكوفه والرى وخراسان ، وعبر سيجون وجيجون إلى الهند والتركستان ، ثم عاد إلى نيسابور ، واعزل الدنيا والعالم كله . ولا تعرفنا كتب التراجم كيف عاد ، حتى نسمع قصة اغتياله بيد للنول ، ولكنها أشبه بخرافة . وسواء كان قد قتل أو مات على فراشه ، فقد عاش وفارق عيشة حزينة قلقة قال فيها عن نفسه (عاش ولم يروجه الحياة ... أنا عطار ومانح أدوية ، والسكن قاي يمترق والجاحدون لا يشعرون . هاأنذا أعاني آلامى وحيدا ، وحيثما أضع خبزي اليباس على ما تدق لا أجد إلا دمعى بلالا ، ولا أجد غير قاي شواء .. والسكنى أضيف على هذه المائدة جبريل أحيانا فكيف أقبل وجبريل رفيقى لقمة من لثيم . حسبي بلاغا خبزي ، وحسبي شرفا قعاقى . إن الحق كغزى الذى لا يفتى ، فكيف تأسرنى مده ؟ كيف أعبد قاي لإنسان ، أو اتخذ أحدا سيدا ؟ ما طعمت طعام ظالم ، ولا أهديت كتابا من كتبى إلى غاشم ... (١)) .

العطار شاعر حتى في كلامه المنثور ، ومثنوياته تبلغ أربعين ألف بيت وكل ما كتبه منظوم عدا تذكرة الأولياء ، ومن أشهر كتبه التى عدها هو ثلاثة عشر كتابا كتاب منطق العاير . ولا شك أن شاعرية العطار تضطارنا إلى الحديث عن الاتجاه الفارسى على وجه الإجمال ، فإن الطابع العام له شعر صوفى بلغ قمته لدى جلال الدين الرومى في مدرسة ابن عربى . فإذا رجعنا إلى أساسه (٢) نجد أول الشعراء الكبار أبا سعيد بن ابى الخير . ٤٠٠ هـ ربايات يصف فيها حاله النفسية . ويمتد أول فارسى نظم في الحب الإلهى . والخمرة الألهية . ونجد بعده انخيام (٣) (عمر انخيام ت ٨٥١٥ هـ) وفى كثير من جوانب شعره تصوف يكاد يطل على نافذة وحدة الوجود مثل :

(١) أنظر (٢) ص ٣٩٥ .

E nc. Islami P104 (٢)

(٣) ربايات انخيام ترجمة أحمد الصافي النجى ٨ / ٧ .

إن بدرى يلوح في كل شيء حيوانا طورا وطورا نباتا
لا تخله يزول هيئات فالوصوف إن بمن وصفه يبق ذاتا
وهو حين يتحدث عن منطق المشق الذي لا تمايز فيه يكاد يطل أيضا من نافذة
توحيد العبادات ووحدة الأديان حين يقول :

دع كل قلب لم يمازجه الهوى أحواه دبر أم حواه مسجد
وبدقر العشاق من خط اسمه لم يمه خلد وثار توقد

ومنهم عبد الله^(١) الشهرزوري المرتضى (ت ١٥١١ هـ) وفيه ملامح من البسطامي
والحلاج ويكثر في شعره الرمز للمعبر عن الوصول بالاصطلاح بالنار حيث يقول فيما يقول:

لمت نارهم وقد عسم الليل وملك الحادي وطار الدليل
فخططنا إلى منازل قوم صرعتهم قبل اللذات الشمول
درس الوجد منهمو كل رسم فهو رسم والقوم فيه حلول
قلت أهل الهوى : سلام عليكم لي فؤاد عنكم بكم مشغول
جئت كي أصطلي فهل إلى ناركم هذه النداء سبيل
فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مغلول
كم أتاها قوم على غرة منها وراموا أمرا فز الوصول
نارنا هذه تضيء لمن يسرى بليلى ولكنها لا تزيل
ينتهي الخط ما تزود منها الخط ، وللدركون ذاك قليل

ومنهم السنائي الفزنوي ت ٥٤٥ هـ وله ديوان من الشعر كما له أيضاً حديقة الحقيقة
وكلها من المتنويات .

ولاشك أن فريد الدين العطار ت ٥٨٦ هـ الذي جاء بعد هؤلاء قد تعلم على شعرهم
تحياً لتعلم عليه من شعر وعرث العلاج وغيره ، وقد جاء بعد العطار أقوى ممثل للشعر
الصوفي الفلسفي على الإطلاق وهو جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ أو ٦٧٠ هـ) وليس
في التبريس قطع ، بل و ، عالم الشعر الصوفي عامة ، وسنرى أنه على الرغم من وجود ابن
الفارسي ت ٦٣٢ هـ معه في نفس مدرسة ابن عربي ، وعلى الرغم من أنهما نظما فلسفة
ابن عربي ، فإن جلال الدين الرومي كان في شعره المذهبية الدقيقة العميقة أكثر من
شعر ابن الفارض .

يؤكد جاء بعد جلال الدين الرومي سمدي الشيرازي ت ٦٨٩ هـ ، وحافظ الشيرازي
ت ٧٩١ هـ ، ثم عبد الرحمن الجامي ٨٩٨ هـ صاحب نفحات الأنس ، وكلهم في ركب
الرومي في مدرسة ابن عربي . ولاشك أن العطار كان من للداخل لجلال الدين الرومي
وخاصة إذا عرفنا أن العطار كان أكثر الصوفية عشقا للعلاج مقدمة ومدخل المدرسة
الإشراقية ومدرسة ابن عربي . فإذا مضينا مع العطار من بدايته الخلجية نجده يقول
(أقول لك السر . أعلم يا أخي أن النقش هو النقاش . أنا الحق . أنا الله ..) وهو لا يثق
بالمقل لأن نصيب العقل من المعرفة هو نصيب الغربال من البئر . (ذهبنا وراء عالم
العقل والفهم العقل لا يجدي عليك . إنما يأتي اليك بما يأتي به غربال من بئر) . (إنما يحاول
العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجمرة من الخمر لا يقوى
مطلقاً على المعرفة الإلهية . العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدماً إلى الحبيب .
أنه أول الخلق ، ولكنه لم يروجه الحبيب قط . أنه لا يعرف صورة نفسه وإن عرف

(١) العطار منطق الطير ١١٦٦ / ١٦٠ - ١٧٠ وأقلر دكتور عبد الوهاب عزام التصوف
والعطار ٥٦ - ٥٧ وأقلر مختار نامه ٩٥٩ - ٩٨٩ .

آلاف الأسرار ، ولا علم له بالجواهر الذي لا يحد لأنه ضل عن نفسه (١) . هكذا العقل عند المطار فطريق كشف الحجاب عن المعرفة ؟ انه المشق . ومن هنا يخاطب الله قائلا : (المشق يعرف صفاتك لأنه من الجواهر . انه يكشف الحجاب ، لأنه رآك في وحدتك فمرفك (٢)) .

ولكن المطار وأن أنكر العقل طريقا للمعرفة الحققة فهو لا ينكر العقل في دائرة المشق وإن أكد أنه لا يمكنه النفاذ إلى الجواهر . وقد عاب المطار الفلسفة والعقل للتفاسف في طرف ، وإكداق الفلسفة والشرع متدابرا ، ولكنه أسرف في المجوم على القاسفة والفلاسفة فلم يرد عليهم بعض آرائهم أو مناهجهم كما فعل الفزالي ، بل ردهم بجلة وعابهم جميعا (٣) .

وأكد أنه إذا كان الفيلسوف يعتمد على العقل الكلي ، فإن الصوفي العاشق يعتمد على الأمر الكلي (وإن مأه عالم من العقل الكلي تزول في جلال أمر آلم واحد (١)) ويبدو أن شاعرية المطار تسيطر على اتجاهه ومنهجه فيبدو معه كل شيء عائما في شمول وتسميم ، فهو لا يبحث بحث العلماء ولا يدقق دقتهم ، وهو في كل هذا يجمع بين الأفلاطونية والأفلوطينية مع الفنوصية الشرقية القديمة ، فيضع لنا خطوط المدرسة الإشرقية واضحة مع معاصره النابضة السهروردي القوتول صاحب المدرسة الإشرقية . والواقع أن المطار كان سابقا على السهروردي في هذا ، ولكن بطريقة شاعرية لاشك أنها آثرت في السهروردي قبل أن يقعد مذهب الإشراق ، فالمطار ولد قبل السهروردي القوتول بمحوالى ستة وثلاثين عاما وتوفى قبله بعام واحد .

فإذا استقرأنا آراءه الإشرقية (١) وجدنا فيها عدداً لمدرسة الإشراق عامة على أصول.

من الفيض والصدور الأنطروپي . يقول المطار (العالم كله صادر عن الله) (الله ضوء لا يعلم كيف يضيء . ضوء عجب كأنه يأتى من وراء آلاف من الحجب شمس تلقى على الأرض مئات آلاف من الظلال ، وكل هذا الخلق من ظلالها) . (انك فى عشقه دأثر لا يفتقر . شمعة تضيء وما أجل ضياءها حين تنهاقت الأفلاك حولها كالفراش . كما يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين ، وما أكثر ما يأتى إليها فيحترق) . فإذا تتبعنا تطور نظرة المطار إلى العشق فإنا نلاحظه يقرب اقتراباً من وحدة الوجود أكثر من غيره فى مدرسة الخلاص ، ولعله أول من أسهم فى بذور هذا الباشرة ، فهو يقتل من القول بأن كل شئ فى ظلمة إلى الله — إلى القول بأن الوجود الحق لله — إلى القول بأن ماعدا الله ليس حقيقة بل عدماً (ان الله غير محدود فلا يوجد غيره لأن محالاً أن يبقى شئ خارج غير المحدود^(١) . وقد ضرب لنا المطار مثلاً فى منطق العاير يقول فيه (إن ملكاً لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه . فأراد أن يمكن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره ، وأمر أن توضع مرآة على الأرض تجلى فيها وجهه فرآته الرعية)^(٢) . ورغم أن لثال غير دقيق فى تطبيقه على وحدة الوجود ، فإن المطار يعود فيقول مؤكداً نظريته التى تدخل وحدة الوجود بعد أن أكد لنا ان العالم صورة من تجليه (ان يكن كل شئ فى العالم مظهر لله فليس فى العالم صغير وكبير ، فالكرة فيها الشمس ، والقطرة فيها البحر) . ويعود فيقول (إن الله روح العالم وحياته وليس فى مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تنفى وتصبح جزءاً من هذه الروح الجامعة والشوق إلى هذا الاتحاد هو وحدة الدين الحق ، وفناء النفس هو وحدة الخلود الصحيح^(٣)) .

(وما الوجة الا واحداً غير أنه ... إذا أنت عبدتَ للرب لا تعدداً^(٤)) ومع هذا

(١) للمصدر السابق

(٢) للمصدر السابق فى منطق الطير ١١٦١ / ١٦٠ وما بعدها .

(٣) ول ديوانات قصة الحسارة ج ٢ من المجلد الرابع ج ١٣ ص ٢٤٩ ترجمة محمد بدرانى .

(٤) جلال الدين الرومى متنوى متنوى ١ / ٥٩ — ٦٠ .

خالهطار ليس مستقرا عند رأى محمد ، وقد كان لتوكيده أن كل شيء هو نجلى الصفات
الالهية مدخلا لباب وحدة الوجود ، ولقول بأن له روح العالم ، ومع هذا فهو حلاجى
أكثر من كل شيء رغم أنه يقترب حقا من وحدة الوجود أكثر من الحلاج ، ولكنه
ينفى كثيرا أن الله ليس فى العالم ، فى الوقت الذى يؤكد أن العالم ليس خلوًا منه دون
تناقض معنى أن العالم تجليه وصورته . و (العالم ظل عن الله أو انعكاس عنه) .
(والإنسان سورة الله . ليس ماء وطينا . ولكنه سر قلمى والاتصال نجلت الذات
فى الصفات) وهنا يخطوا السطار الحلاجى خطوة كبيرة نحو وحدة الوجود ، وان لم
يفصل أى تفصيل حين يقول (أنا أعرف حقيقة آدم . أنا آدم ونوح ، أنا البحر ، أنا العقل .
أنا الحب . أنا كل الأنبياء والأولياء . أنا كل شيء . أنا ظاهر وباطن . أنا نعمة الله .
أنا الشمس الابدية (١)) .

فإذا استقرأنا منطق الطير للمطار وجدنا فى هذه الموسوعة الضخمة مقامات الطيور ،
وهى الأودية السبعة التى قطعها الطير رمز مقامات السالكين وهى أودية الطلب والمدنى
والمعرفة والاستغناء والتوحيد والخيرة والفقر والفناء ، وقد قطع المطار بنا هذه الأودية
فلا هارعبا وغلا فى تصوير ما يلقى السالك من عقبات . ومن المؤكد أنه أفاد أساسا
كصوفى متفلس من قصة للحراج ، كما أفاد غيره من الصوفية وخاصة عند ما تذكر تلك
الأصوات الخفية التى حاولت أن تستوقف النبى صلى الله عليه وسلم الذى رأى فى
إخلاصه لرسالته (أن ليس انير الله أن يستوقف حيث شاء ..) . وعندما ذكر ما رآه
من صور النار والجنة بعد تلك الوقفات الخطيرة لدى جبال مكة ثم سيناء ثم بيت لحم
بعد هيكلم موسى وصخرة يعقوب — تلك الوقفات التى أثرت مضمون للمارج الصوفية
فى كل الدوائر . لهذا يقول المطار (إن غاية الطريق إلى سبر البها الصوفى تكاد تكون
غاية لا تترك) (إنك تسير فى الطريق مائة قرن . ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى)

(لا علامة في العرق . وإنما علامته الوحيدة أن لا علامة فيه) . وسواء كانت الغاية مما يدرك أولاً بدرك فيجب على السالك أن يفكر فيها ويعمل لها . وإذا كان من المحال أن يواصل الفيل الشمس فينبغي لدى العطار أن يثق بالواصل السالك في هذا المحال . (من المحال أن يواصل الفيل الشمس ، لا يمكن ينبغي أن يفكر للمرء دوماً في هذا المحال .. محال أن أنال صحتك فلهذا أصحاب غبار طريقك^(١)) . وسنجد أن لهذا النص صدى في شعر جلال الدين الرومي القاتل :

قال ما تبتغيه يبدو محالاً قلت إن المحال من مأمولى^(٢)

فإذا ساء لنا العطار عن الوسيلة أتى يتحقق بها المحال لم يدم الجواب . لأنه الشق . الكيمياء التي تدير كل شيء (أعرف الشق ، واهج نفسك نصب بهذا الخو خلودك) ولا بد من السير في الطريق حتى الخو هو النفس ، لأنها القيد عند العطار والحجاب كما رأينا . يقول العطار (أقطع نفسك غير متردد من نفسك) أقطع كل قيد لسير وتمضي^(٣) .

(١) منطق الطير للعطار ١١٦١ (١٦٠ — ١٧٠) .

ملاحظة : لقد أثرت قصة الإسراء والمراجع تأثيرها الصوفي لدى الصوفية عامة في مختلف الدوائر السنية والسلفية وغيرها من الدوائر المنفصلة وخدعة في إنجاحات مدرسة الحلاج القرية والبعيدة حيث (اضيق البراق كالسهم فوق جبال مكة متجهاً إلى النعل ثم وقف بهم عند سينا حيث كلم الله موسى ثم وقف بهم في بيت لحم حيث ولد عيسى) . وحيث استوقفت التي صلى الله عليه وسلم أصوات خفية (حاول أن تستوقف النبي رأي في إخلاصه لرسالته أن ليس لغير الله أن يستوقف حيث شاء .. فلما بلغوا بيت المقدس صلى على أمثال هيكلي سليمان ، وبعده إبراهيم وموسى وعيسى . ثم أتى بالمراج فازتكر على صخرة يعقوب وعليه صمد محمد سرانا إلى السموات . . حتى قاب قوسين أو أدنى . .) اللهم هنا أننا نضع تساؤلاً مضموناً هل هذه التركيبة الجامدة لمواطن القداسة لدى ساميان وصخرة يعقوب وطور موسى وبيت لحم عند صخرة عيسى — هل هذه التركيبة كانت نهما لثقافة مدرسة الحلاج من وراء المراج ومدارجه (التي هي مدارج الطريق الصوفي) إلى نظريته وحدة الوجودية والأدين أكاد أعتقد ذلك . (أنظر في قصة للمراج والإسراء سيره إيز

هشام ٢٤٠ — ٢٤٧ ج ١ القاهرة وأظن تهذيب السيرة ١١٩ — ١٢٣)

(٢) جلال الدين الرومي للتوى (١ / ٥٩ / ٦٠)

(٣) الدكتور عزام : التصوف وفريد الدين العطار ٥٦ / ٥٧ .

فإذا أخذنا مثالا تطبيقيا من منطق الطير نجد المطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل (لأن من قطع الطريق بنير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسداً، وإن يسير الأحمى بفريقه (١) . لهذا جعل (٢) المطار الهدد أمير الطير لمكانة الهدد من سلجان عايه السلام ومن عالم الغيب . فهو الدليل والمرشد في الأودية ، أو المتاهات . أما الوديان السبعة فهي (١) وادى الطلب ، وفيه يتجرد من كل متاع دنوى (٢) وادى العشق وفيه تنحرق الروح لمواصلة أصلها ، (فالروح في عشقها كاسمكة أقيت في البقاء) فهي تضطرب وتفرغ لتعود إلى الماء . (٣) وادى المعرفة وهو واد تسلم فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره . ولما كان العشق طريق المعرفة ، فقد جعل المطار وادى العشق قبل وادى المعرفة . (٤) وادى الاستغناء ، وفيه نرى أن الحقائق الصغيرة إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقبة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدت حقائق عظيمة هائلة ، فالأبحر السبعة مجرد حوض — والكواكب السبعة مجرد شرارة ، والجنات السبع مجرد جيفة ، والنيران السبع قطعة من ثلج . ولكن العجيب هنا في منطق الطير أن الذلة هنا في قوة القليل (٥) وادى التوحيد . وفي هذا الوادى جد كل عدد يصير واحداً في واحد ، فتم الوحدة الواحد هناك ليس مثل الواحد في العدد ، بل هو وراء العدد والحد (هناك لا يدرك أزل ولا أبد ، وإذا زال طرفا الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون ، فهي غير كائنة) . المطار هنا بهم ، ولله معنى أن وحدة الله تتجلى ، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مسكان ولا زمان (٦) وادى الخيرة والسالك هنا لا يدري ماذا يصنع ، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع للمرشد ولا أن يسير وحده . لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبل له به ولا أن يمسكه عنه ، فهو في وادى الخيرة ووادى الخيرة لا حدود له . لا يعرف الحب ولا البغض ، وليس له روح ولا جسم ، ولا هو حير ولا هو شرير ، لا هو شىء ولا هو لاشىء . وهنا يزول كل تمايز يقدمه المطار للمدرسة الاشراقية في حكمة الاشراق — في الوقت الذى يؤكد فيه أن توحيدنا الذى نعرف وندين به ليس صحيحاً

كالتوحيد الذى تعلم فيه كل حدود وخطوط التمايز : يقول العطار . (من أدرك الذر حيد
فقد العالم وقد نفسه ، فإن يسأل أكائن أنت أم لا ؟ أنت هنا أم أنت هنا ؟
أظاهر أم باطن ؟ أفان أم بان باق منا ؟ أم لافان ولا باق ؟ فالجواب لا أدري بل
لا أدري أتى لا أهرى ! (١) (٧) وادى القناء وهو الوادى الأخير الذى يسمى
وادى البقاء « حسب مصطلح السهر وردى بعد العطار » الذى يقول عنه إنه (وادى
الدهول .. وادى الخرس .. وادى الصمت والصمم . هناك عروج البحر المحيط فأتى تبق
الصدور على البحر ، والعلمان قوش ذلك البحر ، ومن فقلو نقيه فى هذا البحر فقدما
أبدًا فى قناء وسلام) . فإذا دخل العارف الماشق البقاء فى القناء أصبح جديدا ، وأصبح
فى حقيقته الذى كانت ثم عادت إلى ما كانت مع تحطيم هذه الحواجز . كان وصار ، ومع
محو كل تمايز . (هأنذا قد فنيت . قال كذلك منعك البقاء . حين ترى نفسك عدما
أهبك وجودا لا يتصور (٢)) . وحينئذ . هو (فارغ من عالم الوجود والعدم معا . أنا
اليوم باق وراء هذا وذاك) . لقد صور العطار مذهبه كالقلنا فى صور شعرية غير دقيقة
دقتها لدى الروى كما سنرى ، ولكنه كان من رواده الأوائل على أية حال . فإذا تلبينا
مثاله فى منطق الطير نجد أن الطير عندما دخلت أودية القناء صارت (كالظلال فى الشمس)
وانتهت الظلال فى الشمس حسب تعبير العطار الرائع كما احترقت الفراشة فى النار . حسب
مصطلح الحلاج وإن كان تعبير العطار أعمق وأروع ، فلما ذابت الظلال فى الشمس عادت
واستقرت فى عمق البقاء ، (ولما مضت مئات آلاف من القرون — القرون التى لازمان
لها ، أعيدت للطير الغائبة إلى أنفسها فى فنائها ، فلما — رجعت كلها إلى أنفسها بنير
أنفسها رجعت إلى البقاء بعد القناء (٣) .

والعطار فى موقفه من الشريعة يبدو متأرجحا غير دقيق حين يؤكد أن الشريعة

(١ و ٢) منطق الطير العطار ١٦٥ / ١٦٧ / ١٦٨ - ١٧٠ وأنظر الدكتور
عزام : التصوف وفريد الدين . ١١٥ .

حفظه الحقيقة، ثم يقول ولكنها ليست الحقيقة أو ليست كل الحقيقة كأنه يقول إن جانباً أو جانب من الحقيقة لم ينفواها الشرع، ولكن كل ما جاء به الشرع من الحقيقة، ويعود فيقول إن الحقيقة كاللب والشرية كالقشر، لأن في الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشريعة، والخامسة يقولون في أدعيتهم ما بعده العامة كفراً، ولكن كل ما قالوه مقبول لانساق مع الحقيقة. من هنا ورغم أن المطار كان يمشى على الشوك — مجد أنه يؤكد كابتدأ سليم لمدرسة الحلاج أن الشرائع لا قيمة لها بالنسبة للحقيقة، ومن وصل إلى الباب جوهر الشريعة لا يهتمة قشر الشريعة على الإطلاق^(١). . . ولكنه يعود محتكفاً السنية بشكل واضح مفتعل حين يرى أن الصوفي لا يبنى من التكاليف إلا إذا غلب على عقله. فإذا ذكرنا مدى صلة أو تمسك المطار بالعقل أو حسنه على موازين العقل — أدركنا مدى تناقضه وتمسكه وشططه. ولهذا نجد المطار كالحلاج في الواقع يؤول العقائد والعبادات تأويلاً روحياً. فالثواب والعقاب في الآخرة هو في القرب من الحبيب أو البعد عنه، والروح المحفوظ هو القلب، وقد تطور عن هذا لديه كامتداد للحلاج أن الأديان عنده واحد لأنها مظاهر حقيقة واحدة وهي (تحرُّق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها) (فلا تنظر لغير الله لأن السكينة والدير عندي سواء). ورغم أن المطار لم يبلغ مبلغ جلال الدين الرومي فقد كان هو للقدمية للمنازة له في مدرسة ابن عربي. فإذا ذكرنا قول المطار عن الحلاج أنه (صَفَر في بحر الوجود صغير لا يلبق بيني آدم) — كان لنا أن نقول إنه عاش صدى لهذا الصغير الحلاجي من نايه الحزين الذي ينوح شوقاً إلى أصله من الشجرة كما سيقول جلال الدين الرومي.

الفصل الثالث

نظرية الملامة - (٢٧٠ - ٢٧٠ هـ)

أهل الملامة ظهرُوا في النصف الثاني من القرن الثالث مئصرين للحلاج . نشأوا بنيسابور . كان مسلكتهم صورة من صور الزهد لا التصوف كما يقول أستاذنا (١) الدكتور عفيفي ، لأن مسلكتهم على من أوله إلى آخره ، وهو مجموعة من الآداب يقصد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها بمجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ، وعوعلام الفرور الإنساني ، وإطفاء جذوة الرياه في القلب أكثر من تأديتها إلى أحوال الجنب والحو والفناء والاتصال والسكر والجمع وماشا كل ذلك من الأحوال التي تكلم فيها غيرهم من الصوفية ، ورسوموا الطريق لتحقيقها . ورغم هذا ، ورغم أنهم يحاولون الرجوع بالتصوف إلى سيرته الأولى حسب فهمهم الخاطيء في الواقع ، فهم يعتبرون لونه من رد الفعل لاتباء البيهاتمي والحلاج وخدرسة الحلاج ، فالحلاج الذي باح بالسرفصلب على حد الشريعة لا بدله من رد فعل من نوع آخر غير ما رأيناه في التصوف السني الغلالص وهو ما نراه لدى أهل الملام الذين يتخذون الوجه الآخر للثقفة الشيعية التي لم يصطنعها الحلاج . ولما كان في اتجاه أهل الملام ألوان من السلبية القائلة للنفس ، المحتقرة لها للزدرية لكل ما تقدم في إعلانها وإسرارها ، وفي صور من التشاؤم العنيف — لما كان هذا كذلك ، فإن نظرية أهل الملامة من النظريات الخارجة للنفصلة عن الدوائر الإسلامية الغلالص كما نعتقد ، وكما سنرى في عرضنا للقارن . ومن هنا نرى أن أستاذنا الدكتور (٢)

(١) الدكتور أبو الملا عفيفي : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٣ .

(٢) الدكتور أبو الملا عفيفي للملامية (٢٤ / ٢٥ - ٢٩) وأظهر القزالي أحياء علوم الدين .

ج ١٦ / ٣ - ٢٢ وأظهر وأصف قال :

Wacaf Ghali, La Tradition Chevaleresque des Arabs, PS-22 Paris 1919.

الذي يؤكد أن أصول الفروسية الفرية أخذت عن الفروسية والفتوة الفرية عن العرب في فلسطين ومصر خلال الحروب الصليبية وعن عرب الأندلس .

قد تنال بعض الشيء حين دافع عن إقبال الفتيان على التصوف بمعناه اللامى السلبى القاتل لزعزعات الحرس، واعتبر ذلك نوازحاً من ألوان الفتوة. وصحيح أن فى قتل نوازح الحرس شجاعة كمشجاعة الفتوة الذى يجر على نفسه، ولكنها ليست فتوة إيجابية بمعناها العربى الإسلامى على أية حال.

إن أهل اللامية ليست لهم كتب مؤلفة، وكل ما أثر عنهم رسالة أبى عبد الرحمن السلى التى كان فضل نشرها لأستاذنا الدكتور عفيف^(١). وليس لهم بعد ذلك إلا أشتات من الأقوال البهثرة فى تراجم الطوسى والكلاباذى والقشبرى والسكى وأبى حنص السهروردى، والمجورى ثم ابن عربى الذى كان أول من رفعهم إلى مقام الولاية السامية^(٢). أما الأشتات البهثرة فى كتب الطبقات فلا تخرج عن تأثرها أو تشابهها مع السلى فى رسالته عنهم. ومع هذا فقد أكد الدكتور عفيف فى دفة أن السلى لم يصور مذهب اللامية (بالصورة التى يرفضها الباحث للتعطش لمعرفة هذا المذهب، وإن نحن إلى حد ما فى تأليف طائفة من الأصول تبلغ نيفاً وأربعين أصلاً تكفى لتمييز أهل اللامية عن غيرهم من رجال التصوف المعاصرين لهم، كما نضع حداً فاصلاً بين تماثيل اللامية

الأولى ومذهب اللامية للتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى أحط درجات الفساد والتدهور^(٣). ونحن نرى أن فى جنود تماثيل اللامية اتجاهات خاطئة أعانت على التدهور الذى هرع إليه التأخرون من أهل اللامية فى أحط دركات الفساد، خلاصة مذهبهم (١) إعلاء مكانة النفس اللوامة، ربطاً منهم وتحقيقاً وتطبيقاً منهم حسب فهمهم للآية الكريمة (ولا أقسم بالنفس اللوامة^(٤)). من هنا أكد الدكتور عفيف أنه

(١) نص رسالة السلى منشورة فى كتاب الدكتور عفيف (اللامية) ص (٨٦ - ١٢٠) والأصل المخطوط فى دار الكتب المصرية (١٧٨ مجاميع تصوف ولها نسخة ببرلين رقم (٢٢٨٨) . ولها نسخة بالجامعة المصرية بمصر ٢٦٠٣٦ ونسخة بالمعهد البريطانى بمخطوط رقم (٢٥٥٥)

(٢) ابن عربى : الفتوحات السكية ٢ / ٢١ ، ٣ / ٤٤ - ٤٦ .

(٣) الدكتور أبى السلاطين : اللامية ص ٦ .

(٤) آية ٢ من سورة القيامة ٧٥ .

ليس يعمد أن يكون اسم للامنية متصلا ببعض آيات قرآن . وتوكيد هذا قول التصاور لللامتى إن اللامة (ترك التزين للعناق بحال ، وترك طلب رضام فى نوع من الأخلاق والأحوال ، وإلا يأخذك فى الله لومة لائم^(١)) . وفى موقف أهل اللامة تناقض كما سنرى (٢) للراد بالثوم لوم اللامى نفسه ، ولوم الناس إياه على مظهر ما يعمل مع الفصل بين الظاهر والباطن ، فالباطن ملوم من اللامتى ومزدرى هو وصاحبه فى نفسه ازدراءاً متصلاً ، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ماتارف عليه الدين والتقليد . ولا شك لدينا فى أن الفصل بين الظاهر والباطن هو اختلاف الأساسى بين المنهج الإسلامى السلم وأى منهج آخر من مناهج الفلسفات الصوفية وغير الصوفية . وحسبه أنه حد النفاق . ممكن كل انهيبار وضياح كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية (٣) . لللامتى مطالب بالأبلا يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه أو حاله ، وهو لا يتكلم فى الإخلاص قدر ما يتكلم فى الرياء ، ولا يتكلم فى فضائل النفس قدر ما يتكلم فى عيوبها . ونرى أن فى موقفهم تناقضا : غريباً ، فهم لا يتكلمون فى الإخلاص قدر ما يتكلمون فى الرياء مع أن موقفهم من الفصل بين الظاهر والباطن هو الرياء ذاته ، وإن لبس نظرة صوفية جديدة باسم اللامة (٢) . أسره آخر يسهم بالتناقض الواضح فهم يقولون على لسان فذهب النظرية إن اللامة (ترك التزين للعناق بحال وترك طلب رضام) ، ثم يأتى بعد ذلك (وإلا يأخذك فى الله لومة لائم) ، والفقرة الثانية تهدم الأولى التى هى حقيقة للذهب ، فترك التزين للناس وترك طلب رضام تدعونا إلى التساؤل عما يقصد أهل اللامة متقدمين ومتأخرين عما فعلوه ليؤكدوا أنهم لا يخشون فى الحق لومة لائم . ما نوع عدم خشيتهم فى إظهار الحق وهم يخافونه فى ذلك الحجاب الذى يضعونه بين الظاهر والباطن ؟ وما الإيجابية التى دعوا إليها ، وما أنباؤها ، وم هارون

(١) الحلى : طبقات الصوفية ١٢٣ — ١٢٩ القامرة ١٩٥٣ وأنظر الرسالة الشفيرة ٢٤ .

(٢) يناط أهل اللامة فى وصف الرياء بأنه إظهار غير الحقيقة وليس إظهار غير ما يطمئنه الإنسان واللعن واحد لأن الحقيقة من استواء الظاهر والباطن أو تحقق الباطن فى الظاهر على وجه أدق . (أنظر ص ١٠٠ من رسالة أهل اللامة)

كل الحرب إلى باطنهم الذي يلومون فيه أنفسهم على التصير واتصاله، وإيمانهم بأن الشر هو العالم وأن العالم شر لاخير فيه، وإيضاحهم في التزامهم للحزن والكمد والتشاؤم، حتى قال أبو بكر الواسطي ت ٣٢٠ هـ عند ما سئل عن مذهب أبي عثمان الخيري ت ٢٩٨ هـ للظهور الأول للمذهب الملاهي (١) أنه مذهب مجوسي (١)؟ وإذا كان محي الدين بن عربي لم يأخذ بأرائهم بمعنى أنه لم يقلدهم في مذهبهم فإنه قال إن مقامهم مقامنا ومقامهم كال الطريق. وهو يضمهم في أعلى درجات الواصلين ملتصقاً سبباً آخر غير ما نعرف لاحتجاجهم عن الخلق وظهورهم فيهم بما ينطلق الناس بلومهم وتقريعهم. ذلك لأنهم كما يقول ابن عربي (لو ظهرت مكاتهم من الله للناس لآخذوهم آلهة، فلما احتجبوا عن العامة بالمادة انطلق عليهم في المادة ما ينطق على العامة من الملام فيما يظهر عنهم ما يوجب (٢) ذلك). ولا شك من تهافت رأى ابن عربي لأنه يتكلم عن شيء غير ملحوظ أو مشاهد فهو في علم الله يحكم على ماتراه بما لا يمكن أن يراه ولا تدركه، ثم هو يفرض فرضاً غير متحقق ليؤكد حكماً موضوعه واضح مشاهد. فإذا رجعنا قليلاً إلى الخلاص وجدناه بشيد يفتوته وفتوة إبليس وفرعون إن سحت صفة الفتوة عند هؤلاء. وهي لم تصح، كما لم تصح لدى أهل الملام، وخاصة عندما تطور المذهب إلى طريق الانحدار والفساد بعد الفصل الكامل بين الظاهر والباطن. نقول إن فتوة الخلاص التي يزعمها مع إبليس وفرعون نرى نموذجها لدى أهل الملام في الأصل المذهبي الممسك بخناق النفس القاتل لنوازعها، وانتشائهم تشاؤماً مطلقاً. وإذا كان الخلاص لم يؤمن بالتيقن الشيعية وبإباح بالسر كما يقول الصوفية قتل، فقد آمن الملامية بنموذج التيقن الشيعية في صورة أخرى هي البعد والترك لاتزين تأخا، والبعد والترك لطلب رضهم، لا التيقن في صورتها الشيعية التي تقتصر وتندرج بالصبر والمدايرة لأولى الأسر حرصاً على رسالة الدين وحفاظاً للنفس لاستقبال

(١) القشيري / الرسالة القشيرية ٣٧ ورواها الكلاباذي على لسان أبي بكر التتعي والنووي واحد: التتري ص ٧٠ وآخر الدكتور غني عاشق ص ٤٢ الملامية .
(٢) ابن عربي : الفتوحات للكية ج ٣ / ٤٦ و ٢٦ / ٢١ .

المتنظر (١) . ومن هنا نجد خطأ زميلنا الأخ الدكتور كامل الشيبى (٢) الذى قرر أن للامتنية متأرون بالشيمة فى تشاؤمهم وأحزانهم رغم أنهم لم يقولوا برجعة أو عصمة أو اتحاد أو حلول . فالواقع أن الحزن الشيبى له سبب غير حزن أهل اللام لأن الحزن الشيبى يستمد أساسه من مأساة أهل البيت لدى الأئمة على والحسين وزيد ويحيى وغيرهم رضى الله عنهم . أما حزن أهل اللام فيستمد وقوده من عنف لوم النفس أو ازدرائها واتصال مراقبتها فى اليقظة والنوم . أما ربط التشاؤم بهذا الحزن هنا وهناك خطأ آخر وقع فيه (الشيبى (٣)) . فإن الحزن الشيبى كانت فيه إيجابية متفائلة تتخذ من التقية درعاً وسلاحاً على أمل الانتظار ولو لدى الهدى المتنظر . ولكن الحزن للامتنية متشاؤم متفلق وقد يكون أعنف وأعمق ولكنه حزن مظلم قاتل متشاؤم غاية التشاؤم ، فإذا كانت هناك نقطة التقاء بين أهل اللاماة والشيمة فربما كانت فى مفهوم التقية رغم اختلاف المفهوم بين أهل اللام والشيمة فيها (٤) .

فإذا عدنا الى السلى فإننا نجد أنه أوضح من ابن عربى للتحسس للدافع بغير دليل معقول . السلى (٥) يستمد (أن الله زين براحتهم بالقرب والائصال به فلم يكن للافتراق إليها سبيل) (وقد غار الحق عليهم لتلايم عرف الخلق أحوالهم فأظهر لخلق من صفاتهم الظاهرة التى تدل على معنى الافتراق لئلا يسلم لهم حالهم معه تعالى ، وجعل من اسنى

(١) الشيبى : باب الفتوة / ١٠٥ من رسالته وأظهر أيضا المجلس : بحار الأنوار ج ١٧ / ٨٦ - ٨٧ ، والسكاني لسلكنى ص ٤٠٠ .

(٢) و (٣) كامل الشيبى : الصلاة بين التصوف والتشيع - رسالة للماجستير فى الثقافة الإسلامية بإشراف الدكتور أبو العلا غنيم - مكتبة كلية الآداب الإسكندرية مخطوطة ورقه ٢٣٦ وقد نشره أخيراً .

(٤) أخطأ الأستاذ (قليب حتى) أيضاً تاريخ العرب ج ٢ / ٥٢٩ حين اعتبر الحوارج من الآخذين بالتقية الشيعية والمخطأ واضح كبير من اللؤلئ لأن - الحوارج كانوا سافرين فى خروجهم أشد السفور لائتية دينهم .

(٥) من رسالة السلى عن اللامتنية ص ٨٧ من كتاب الدكتور غنيم .

أحوالهم ألا يؤثر باطنهم في ظاهرم لثلا يفتن بهم الناس . .) ولا شك أن السلي في وضوحه يؤمن بالفصل بين الظاهر والباطن بالمعنى اللغوي ، كما يؤمن بأنه لا ضرر من خلاف الظاهر مع الباطن أو عدم انساقه معه ، وذلك ولا شك بتناقض الأصول السنية في التصوف والأصول عامة أما توحيده أن الله غار عليهم لثلا يعرف الخلق أحوالهم معه ، فهذا نوع من الشطط الصوفي الذي أنكره الصوفية أنفسهم وعلى رأسهم الجنيد والفرازي فيما سبق أن فصلنا فيه في مكانه . وأما تأكيد السلي عدم تحقق باطنهم أو ظهوره في ظاهرم لثلا يفتن الناس بهم فهو مافهمه ابن عربي بقوله إن الله لو أظهر ماني بواطنهم لاتخذهم الناس آلهة ، وفي هذا وذاك غاية الشطط والسطح .

فإذا تركنا السلي وعدنا إلى شيوخ أهل اللامه نجد أبا حفص النيسابوري شيخ الملامية في خراسان ت ٢٧٠ هـ على سبيل المثال يقول عن أهل اللام إهم (قوم قاموا مع الله على حفظ أوقانهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا لخلق قبائح مام فيه وكتموا عنهم محاسنهم . فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم فأكرمهم الله بكشف الأسرار والاطلاع على أنواع النيوب وتصحيح القراءة في الخلق وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار لخلق ما يوحشهم ليتنافى الخلق عنهم ويسلم حالهم مع الله ^(١)) . وما ذكره أبو حفص النيسابوري لا يزيد عما رواه عنهم السلي سوى أن اباحهم يوضح من الأسرار والاطلاع على أنواع النيوب تلك الأسرار التي لو ظهرت في عالم الظاهر لاعتبرهم الناس آلهة كما يقول ابن عربي ، أو خوفًا من أن يفتن بهم الناس كما يقول السلي أو ليسلم حالهم مع الله كما يقول أبو حفص النيسابوري على التقاء سواء بين ابن عربي والسلي وأبي حفص فإذا قارنا بين استعمال

(١) السلي : طبقات الصوفية : ١٠ : ١٠٠ . دهوا تاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢٠ - ٢٢٢ . والهم : المومس ١٠٨ - ١٨٨ . وطبقات النعمان ج ١ / ٧٠ وأظهر رسالة السلي عن الملامية ٨٨ / ٨٩ .

لفظ للامتنية عند السليّ وابن عربي نجد واضحا أن السليّ^(١) يعتقد أن غير الملامتي يتم ظاهره عن باطنه وتظهر عايه كتمان أسرارها كما فعل الحلاج لما لم يجد حرجا في إظهار دعواه، بينما الملامتي يحرم على كتمان أسرارها فيما بينه وبين ربه ، ولهذا فلا دعوى له ونجد في مقارنة السليّ سذاجة واضحة فهو لا يفرق بين الملامتي وغير الملامتي الا من ناحية البوح وعدم البوح ، والمضمون واحد في رأي الحلاج باح بما أحس وشاهد ، وأهل اللامة أحسوا وكشفوا الأسرار ولكنهم لم ييوحوا . هنا تشابه للضمون واختلاف التعبير . باح الحلاج وكنم أهل اللام . فما وجه الرعونة ؟ هل هي البوح فقط أم هي إعلان الحلول أو الاقتراب من الحلول ؟ إن السليّ يؤكد أنهم لم يقولوا بالحلول ؟ فهل كتبوا ذلك ولم ييوحوا به حفاظا منهم على الأسرار ، لئلا يدكوا أن من الرعونة البوح كما باح الحلاج الذي يؤمنون بما قال في باطنهم ولكنهم في ظاهرهم لا ييوحون بما في ذلك الباطن ؟ أن السليّ في الواقع متناقض وغير دقيق في هذا المجال من المقارنة : ثم ما مكان النزالي وأرباب التصوف السني قبل النزالي من روى عنهم السليّ كالجنيد والحاسبي ؟ ما مكان أمثال هؤلاء في باطنهم وظاهرهم ، وباطنهم وظاهرهم على سواء مع اختلاف المنهج والاتجاه بالنسبة للحلاج ومدرسته عن يتم معه ظاهرهم عن باطنهم ؟

هذا عن السليّ في مقارنته بين الملامتي وغير الملامتي من المتصوفة . أما رأى ابن عربي^(٢) فهو لإيمانه بوحدة الوجود ووحدة الأديان يميل إلى التعميم فيطلق أهل اللام على العارفين في كل زمان ومكان قبل وبعد ظهور هذا الاسم وتلك الصفة . فهو كما يرى (اسم لصنف من أهل الله يعيشون في كل زمان ومكان ، وليس مواطنهم خراسان أو نيسابور ، ولا شيخهم حدود القصار ، ولا أبو حفص اليسابوري ولا أبو عثمان الحيري ، فإن منهم الخراز والبسطامي والجيلاني) وليس هذا فقط عند ابن عربي ، بل يعد نفسه منهم ، وليس هذا فقط بل إن النبي (صلى الله عليه وسلم) في نفس المقام لأنه مقام

(١) السليّ : رسالته عن الملامية المخطوطة ورقة ٢٣٩ المخطوم المنشور ص ٨٨ / ٨٩ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ / ٢١ ، ج ٢ / ٤٤ .

(دناقتل فکان قاب قوسین أو أدنی^(١)) ولا شک أن فی تعمیم ابن عربی نظراً غیر دقیق و غیر سلیم لاختلاف النظریین الصوفیة و بمضہم البعض من جهة ولاستناد ابن عربی فی رأیه علی مذهبہ ہو فی وحدۃ الوجود الذی یدخل فیہ حتی من سبقہ من الصوفیہ علی الاطلاق فإذا نظرنا إلی موضوع المقارنۃ عن ابن عربی و ہم أهل اللام فالمعروف أنهم لم یتکلموا عن الحلول أو الاتحاد أو شیء یتقرب من وحدۃ الوجود ، ومع ذلك فابن عربی یعزلہم حتی عن مخطط مذهبہم الأساسی فی مراقبۃ النفس واتصال لومہا ومحاسبہا^(٢) ، وفی هذا ما فیہ من التناقض .

إن جوہر نظریۃ اللامۃ یتضح فی مبدئہم القائل بأنه لا یتستحق اسم الفتوة وھی روح تملیکہم إلا (من کان فیہ اعتذار آدم ، وصلاح أو صلابۃ نوح ، ووفاء ابراہیم ، وصدق اسماعیل وإخلاص موسى ، وصبر ایوب ، وبسکاء داود ، وسفاه محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ورأفۃ أنى بکسر وحیۃ عمر ، وحياء عثمان ، وعلم علی ، ثم هو مع هذا کلہ یزدری نفسه ویمحتقر ماہو فیہ إنه شیء ولا آنہ حال مرضی) . والسؤال الذی نسألہ هنا : لماذا یعود للامتی بعد محاولة جمعه هذه الصفات السکریمۃ المیزرۃ کلہا أو بعضها أو شیء منها ؟ لماذا یعود للامتی فیزدری نفسه ویمحتقر ماہو فیہ ، وقد کان من الواجب علیہ أن یحترمہا من أجل تشبہہ باحلاق اللہ فی هؤلاء علی الأقل ؟ وهل یقصد المذهب اللامتی أن أى أحد من رجالہ مہما بلغ من المعی فی جمع شیء من هذه الصفات فسیعود بالقتل ؛ وأن هذا یدعوه إلی ازدراء نفسه لیأسہ من الحصول علی شیء من صفات السکال لدى هؤلاء ؟ أم یقصد المذهب کبح جمیاح الفیور أو الزہو النفسی لتقصی فی طریق السکال ؟ إن کان یقصد الیأس ، وبالنالی یعمد ازدراء أعمال النفس مہما عظمت أو اکتملت ، فہی دعوة قاتلۃ منعرکہ عن المنہج الإسلامی البنفائل

(١) الآية رقم ٨ من سورة النجم (٥٣) .

(٢) ابن عربی الفترحات ج ٣ / ٤٥ وأنظر الدكتور عفی (لللامتی) .

الداعى إلى التخلق بأخلاق الله ، للتقى على قوى الخير فى النفس والعالم ، الواقع من هذه القوى وتحريكها فى إيجابية لمران النفس بالإيمان والحياة بالعمل الصالح . وإن كان يقصد مجرد كبح جماح غرور النفس أوزهوها ، فهذا أمر جميل حقا ، ولكن لا يجب ازدياد النفس واتصال هذا الازدياد ، ولا يجب التشاؤم للتوصل ، أودعاء أن العالم شر لآخر فيه . من هنا نجد أن مخطط المذهب يدعو إلى التراجع فى الواقع فى سلبية قاتلة للنفس وللحياة ، كما يدعو إلى انحراف بالنهج المتقدم إلى الوراء . ومن هنا نوافى أستاذنا الدكتور أبو الملا^(١) عفى على نسبة اسم الفتوة على الإطلاق لا إلى أهل اللام ولا إلى الحلاج الذى يقول عنه (إن الفتوة واضحة حقا عند الحلاج ولكنها أوضح عند اللامية) إلا إذا وصفنا للمتبحر بالفتوة . والواقع كما نراه أن الحلاج وأهل اللام دعوا إلى الانتحار مع اختلاف الاتجاه . الحلاج انتحر حين قدم رقبته راضيا لسيف الشريعة - وأهل اللام انتحروا ودعوا إلى الانتحار حين دعوا إلى قتل النفس بازديادها وحين دعوا إلى التشاؤم المطلق والإيمان بأن العالم شر لآخر فيه على الإطلاق .

فإذا عدنا إلى أصول المذهب للامى قبل ظهور رجاله للعرفين فأننا نجد بذورا قديمة نمت وترعرعت فى أرض الزهد الإسلامى منذ منتصف القرن الثانى الهجرى . وقد حدد هذه الفكرة فى دقة الأستاذ الدكتور عفيفي^(٢) حين ذكر أن الحركة الفتوة أثارها عبدنيا مباشرا لدى أهل اللام . يأتى بعد ذلك دور إبراهيم أدم ت ١٦٠ هـ ومدرسته فى اللبنة فى الزهد والخوف واعتبار التصوف والزهد أمرا باطنيا خالصا لانهمه المظاهر الخارجية ولا تؤثر فيه محاربة العاقوس والأشكال الدينية والتقاليد التى عظم أهل الشام أمرها ، ولم يعظم أهل خراسان أو فارس أو العراق أمرها أو بعض أمرها كما نفتقد . ثم توسيع وتعميق فكرة الرقابة النفسية لدى المحاسبي الصوفي السنى (ت ٢٤٣ هـ)

(١) الدكتور أبو الملا عفى اللامية والفترة ٢٧ - ٢٩ وأتقر مسلميون :

Massignon Recueil des Textes Médits P69.

(٢) الدكتور أبو الملا ٣٠ - ٣٤ - ٤٧ .

لابغال فيها لدى أهل الملام، ثم السكند الذي أحله إبراهيم من آدم محل الحزن،
 واغله التي أصبح معناها رضاء الله للتصن عن الصوفي دون اعتبار للظاهر الشكلي للمبادات
 والاسراف في فهم معنى التوكل إلى درجة انكار التكسب لدى شقيق البلخي ١٩٤ هـ
 ومحمد بن الفضل البلخي الصوفي الساني ت ٣١٩ هـ (١) - فاذا أردنا معرفة أشهر أهل
 للملام الذين قدموا للذهب من بدايته الحقيقية في منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن
 الرابع فإننا نجد على وجه التصنيف الاجالي طبقات ثلاثا: الأولى: يمثلها أبو حفص
 نيسابوري ت ٢٧٠ هـ، وحدود القصارت ٢٧١ هـ) وأبو عثمان الخيري ت ٢٨٩ هـ
 والخيري أشهر الطبقة الأولى. الثانية: ويمثلها أتباع أبي حفص والقصار والخيري وأشهرهم
 محفوظ النيسابوري ت ٣٠٣ هـ، وأبو الحسين الوراق ت ٣٢٠ هـ وحنوف النيسابوري
 متطرف في اتهام النفس في المواقفات والمخالفات (٢) بينما الوراق يمثل صوره فذة للتصوف
 السني الذي يرى الخلاص في استواء الموقف بين الباطن والظاهر ولهذا أفردناه جانباً
 خاصاً في التصوف السني رغم أنه من أهل الملام (٣). الثالثة: أما الطبقة الثالثة والأخيرة
 فقد عاشت مع القرن الرابع الهجري بعد أن تجاوز المذهب نيسابور إلى مكة وبغداد
 لدى أبي عمر الزجاجي ت ٣٤٨ هـ، وأبي الحسين بن بشار ٣٥٠ هـ وأبي الحسن بن
 سهل البوشنجي ت ٣٤٨ هـ، وأبي يعقوب النهرجوري ت ٣٣٠ هـ، ولكن أشهرهم محمد بن
 أحمد التراء ٣٧٠ هـ الذي أكل التطور الملاحي في تعمد المخالفة وجاب الازدراء لالولم
 فقط من الناس.

(١) ذكر الدكتور أبو الملا عيني تاريخ وفاة البلخي محمد بن البلخي على أنه ٢٤٣ هـ - والصحيح
 أنه ٣١٩ هـ وقد كتبنا الظاء عن هذا التصوف الملقى في مكانه من كتابنا (أظهر طبقات السلي
 ٢٠٨ / ٢١٢ / ٢١٦ هـ. وأظهر طبقات السمراني ج ١ / ١٠٦ هـ، والرسالة القشيرية ص ٢١ وصفة الصفوة
 ج ٢ / ١٣٨ هـ. والطوسي في المع ص ٥٨.

(٢) طبقات السلي ٢٩٩ - ٣٠١ القاهرة ١٩٥٣ المخطوط و ٦١ ب.

(٣) السلي الطبقات ٣٠٠ - ٣٠١ المخطوط و ٦١ ب، ٦٨ هـ وأظهر عن الوراق: ابن الأنبر
 البداية والنهاية ج ١١ / ١٦٧ وطبقات السمراني ج ١ / ١٢ - وابن الجوزي للنظم ج ٢ / ٢٤٠ هـ.

فإذا ألقينا الأضواء على هذه الطبقات الثلاث لتتعرف على خط التطور نجد لدينا
أبا حفص النيسابوري (ت ٢٧٠ هـ) أشهر رجال الطبقة الأولى . من كورد أباد على باب
نيسابور في الطريق إلى بخارى . ذكر أبو نعيم (١) أن أستاذه كان عبيد الله الأبوردی
وذكر الثمراني (٢) من شيوخه عبد الله للهدی وهو نفس الأبوردی ؛ وروی الخطيب
البغدادي (٣) أن أبا حفص لما رحل إلى بغداد (اجتمع إليه من كان بها من مشايخ
الصوفية وعظموه وعرفوا له قدره ومجده .) ولكن أشهر رجال اللامة على الإطلاق
هو حمدون القصار (أبو صالح حمدون بن أحمد بن عماره المعروف بالقصارت ٢٧١ هـ معاصر
لأبي حفص ، والقصار كان أحد علماء الفقه على مذهب الثوري ، وأشهر أساتذته سالم
الباروني من كبار مشايخ خراسان وأبو تراب النخشي (٢٤٥ هـ) والقصار هو المؤسس
الحقيقي لمذهب اللامة ونظرية اللامة قالسلي (٤) يصفه بأنه « شيخ للامة بنيسابور
ومنه انتشر مذهب للامة) . خلاصة رأى القصار وأبي حفص في المذهب أن زهد
الباطن هو الزهد الصحيح لازهد الظاهر ، والجديد في الطبقة الأولى من المذهب أبو عثمان
الحيرى ت ٢٩٨ هـ أحد أتباع أبي حفص وزوج ابنته ، وقد قعد الحيرى روح التشاؤم
لللامى في أن العالم شر لا خير فيه ، وهو في هذا يتفق مع القصار في اتجاهه ، ويوجب
لهذا الحزن والسكمد وروية التقصير في جميع فعاله وازدراء النفس في كل ما تقصدوا تهامها
للتصل بالتقصير .

وقد كان الحيرى أكثر شيوخ اللامة أتباعا وأنصارا ومريدين وأبعدم أثرًا خارج
نيسابور وداخلها — كما كان سبباً أيضاً في حملة أبي بكر الواسطى ت ٣٢٠ هـ (كما ذكرنا)
حين وصف للمذهب بالجوسية وقعة ذلك (٥) أنه لما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب

(١) أبو نعيم حلية الأولياء ج ١٠ / ٢٢٩ .

(٢) طبقات الثمراني ج ١ / ٧٠ .

(٣) البصائر : تاريخ بغداد ج ١٢ / ٢٢١ .

(٤) الطلى : الطبقات ١٢٣ - ١٢٩ .

(٥) الفقيهى / ٣٢ - .

أبي عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقالوا كان يأمرنا بالطاعات وروية التقصير فيها فقال
أمركم بالمجوسية الخضة . هلا أمركم بالنية عنها برؤية منشأها ومجرها . ويظهر من اتجاه
الحيرى أمران (١) (٢) وضعه لمذهب المبودية سمياً وراء تؤكد القوة وذلك بالتضحية
بالنفس ، فالنفس الذى اتخذ التضحية بالنفس وإثبات الغير عليها مثاله الأعلى هو اللامتى
للتدخل كل صفات المبودية (٣) تفعيده لمذهب الشاؤم النفسى إلى السكند المتصل
ذلك الاتجاه الذى أثار عليه الواسطى وغيره ، وليس من المستبعد كما يقول الدكتور (٤)
عفيفى أن يكون مصدر هذا الاتجاه هو الفيض الهندي الزاراد شتى الذى لا يشع فى
حرية أى تفاؤل أو أمل فى التفاؤل .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثانية : فالجديد فيها أنه بينما يتجه محفوظ النيسابورى إلى
الاسراف فى اتهام النفس فى المواقف قبل الخلقات نجد الوريثي يتجه اتجاه سنيا ساجا .
ينفصل به عن الاتجاه اللامتى ويستقيم بذلك مع النهج الإسلامى كما ذكرنا فى باب
التصوف السنى .

فإذا انتقلنا إلى الطبقة الثالثة بعد أن تجاوز المذهب الأمصار الإسلامية فإننا نجد تطور
الفكرة الأساسية فى الحرب المتصلة التى لا هوادة فيها ضد النفس ورعونتها ووبائها
والعمل على كتمان حسناتها — هذه الفكرة الأساسية قد توسعت فى تطورها حتى نجاء
القرأت ٨٣٧٠ ومن تبعه فتمدد والخالفة والظهور فى الناس بالظاهر التى نستوجب
السخط لا اللوم فقط ، وأصبح السخط والإيفال فى يخطط الناس وجلب ازدرائهم هذا
كتنمية لمخطط المذهب هو التيار الشامل حتى انحدر الاتجاه انحداً تاماً فى هوى
الإباحية .

(١) حلية الأولياء ج ١٠ / ٢٤٤ .

(٢) الدكتور عفيفى : اللامية ٤٤ حاشية : ذكرنا أن الحكيم الترمذى قد عاجم هذا الأصل اللامى
من وجهة نظره فى حديثاته لدى مدرسة الملاج .

أما جهد الدكتور عفيفي فواضح في تحليله لأصول المذهب من الناحية العملية والنظرية . وقد أكد في تحليله أن أساس المذهب عملي ، وأنه من السهل أن نستخلص هذا الأساس أكثر مما نستخلص الأساس النظري الذي تستند إليه هذه الآداب والقواعد ، وإن نجدتها في الكلام عن النفس والقلب والسر وحال الترقى الصوفى . ولكن ما الأساس النظري الذي يستند إليه الأساس العملى ؟ لا أساس إلا التشاؤم وهو القاعدة التى انبنى عليها المذهب فى إذلال النفس وتذليلها وتخفيفها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة ، وليس هذا فقط بل ونسبة الشر لها كمصدر ثابت . وكما أنكر أهل الملامة على النفس عدم الزهو أو الشعور بالثقة فى تحقيق أى عمل أو اكتمال تنفيذ أى أمل ، فقد غالوا فى إنكارهم على النفس أى شعور بالفرح حتى بالطاعة والابتداء الحسن ، وعدوا ذلك من الشرك الخفى . بل أن أباحفص وهو من الطبقة الأولى الذين أسسوا المذهب وقعدوه أقر البكاء ودوامه واتصاله . وجاء الحيرى بعده مباشرة فنشدنا أكثر من أستاذه أبى حنص ، قرأى أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، وأكاد فى تفلسفه أن بكاء الأسف يذهب بالأسف ، لأنه بمثابة السوى والعزاء (لأن النلى عن الأسف بالبكاء يقطع مداومة الأسف ، ومداومه الأسف (١) واجبة) . ولا شك أن النزاول كان موقفا كل التوفيق حين أزال كل هذا التشاؤم لللامتى وأحل محله السمادة الروحية التى يذوقها الصوفى حال قربه من الله وأنه به عندما يدرك فى عباداته ومجاهداته معنى الربوبية ، ويعرف معنى وحقيقة التوحيد ، وهى السمادة التى يرى الغزالى أنها وليدة هذه المعرفة (٢) .

فإذا وقفنا مع صلب المذهب فى إذلال النفس وجدنا مدى انحرافه عن المنهج الإسلامى .

(١) السلى : نص رسالة الملامية ٩٧ — ٩٨ .
(٢) الغزالى . أحياء علوم الدين ج ٣ / ١٩ وما بعدها .

فقد ذهبت النظرة للملامية^(١) إلى تمأرضة النفس في إصرار وعناد : في الإعلان عن سيئتها ، وإخفاء حسناتها استجلاباً لإيذاء الناس وإزدرائهم وسخطهم وليس لومهم فقط . فإذا أقبلت النفس على الناس هل أهل اللام على تنفير الناس منهم سعياً لسلامة حالهم مع الله ، وإذا استحضت النفس فعلاً عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن إليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال عمدوا إلى إذلالها ومنعها مما تسكن إليه ، وإذا رأت القبيح من أفعال الغير عمدوا إلى تحسينه ، حتى أنهم تعمّدوا الجلوس إلى من يحقرهم والتفوق من يكرههم ، والسؤال لمن يمنعهم والبدن عن برصهم . فهل هذه فتوة ؟ وهل هذا اقتداء وانباع للنهج الإسلامي ؟ أمراً آخر هو هذه النظرة الجبرية للتطرفة التي تزعم أن الطاعة مرض إذا افهمت على أنها وليدة اختيار ، وأن نسبة الطاعات إلى العبد نوع من الشرك الخفي ، لأنها عندهم بمثابة الاعتراف بوجود إرادة ما للإنسان ، وليست للإنسان أية إرادة إطلاقاً في رأيهم . فهم عند أنفسهم وفي رأيهم بالنسبة . لغيرهم لا حركة ولا سكون ولا اختيار إلا بفعل الله (وفي الحقيقة المحرك والسكن والمختار هو الله^(٢)) . وفي هذه الجبرية قضاء على كل مسئولية إخالقية ودينية واجتماعية ولاشك ، وفيها سبب قاتل لوجود النفس وإرادتها وعلمها ووصمها بكل قبيح وانكار كل فكرة تخطر لها حتى فكرة حب الله أو السمو نحوه ، ووصل كل شيء ينجي عن النفس بكل شر وكل إثم وكل رياء . وفي هذا وذاك انحراف عن النهج الإسلامي .

فإذا كن لنا أخيراً أن نبعث عن مكن فتوتهم المزعومة تلمسناها في أنهم أنظروا وأحاولوا إظهار إخلاصهم لله تحت غطاء من الحرية الدينية المستطمنة والنصل بين الظاهر والباطن ، وتلمسناها في أنهم كانوا يهرعون إلى كل ما يثير الازدراء والاحتقار لمسلكتهم ، وما يجر عليهم مذمة الناس لهم ، ولا يثير نظرة حمد سلوكهم أو فعلهم في اجتماعهم أو

(١) الدكتور عفيف ص ٥٨ والنس للملامى ١٠٣ - ١٠٤ من الكتاب .

(٢) الدكتور عفيف ص ٦٠ - ١٠٣ - ١٠٥ .

افتراقهم مع الناس ، وفي أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم (١) . فإذا كانوا يفسفون فتوتهم على أساس الازدراء فيفسفون فكرة ازدراء الاحتقار ، فقد يكون هذا من الفتوة في ذاتها ولكن ما قيمة الفتوة في ذاتها ، وهم لا يقصدون الفلسفة في ذاتها والتفلسف في ذاتها ؟ إن لم منهجاً موضوعياً أساساً للنشأوم ، مخططة الكد للتصل والحزن اليأس العنيف في رأسه ، القاضي على كل شعاع من أمل في خيرية النفس وارادتها واختيارها وتمييزها . فإذا أكدنا مع النهج الإسلامى أن الفتوة الصحيحة هى إستقامة الباطن والظاهر كما يقول الفزالى أو أستواء السر والعلن كما يقول أيضاً — كان لنا أن نذكرهم بأن اتجاه نظرة للملأمة في روحه ومنهجه غير إسلامى ، ولهذا أدخلناها ضمن الدوائر المنفصلة عن النهج الإسلامى .

(١) جولد زيهر : البعيدة والعصرية في الإسلام الترجمة العربية ١٤٨ واتظر الدكتور عتيق الملاحى ص ٥٦ .

الفصل الرابع

نظرية الاتصال الفارابية الصوفية

(٥٣٣٩ - ٥٥٩٥)

أن الفلسفة الإسلامية لدى المدرسة المشائية في الإسلام قامت في اتجاهها الاساسى على التوفيق بين الفلسفة والدين لاصطدام الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ، وكان النهج هو الربط بين الدين الذى مصدره الاساسى الوحي ، والفلسفة التى لا تؤمن بغير العقل ، حتى وصلت المدرسة المشائية في الإسلام لدى ابن رشد إلى ما سماه بالحدس العقلى ^(١) فى نظريته فى المعرفة .

لاشك أن خباط الفلسفة بالدين بمحاولة اخضاع الدين للعقل ، أو تأديب العقل بالدين كما يقول الغزالي — لاشك أن هذا مزج النظريات بتيار صوفى عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال بالعقل الفعال . وقد كان لهذه النظرية أثرها الضخم فى جميع الدوائر الفلسفية العقلية والنوقية صوفية وغير صوفية . حشد من اعتمدوا فى نظرياتهم على العقل وحده ، أو على الذوق وحده ، أو جمعوا بين العقل والذوق معا فى المرحلة الأخيرة . لقد كانت نظرية الاتصال حقا نظرية اخلاقية فى أساسها ، ولسكنها تحولات لدى المشائية فى الإسلام إلى بحوث صوفية عميقة . ويؤكد استاذنا الدكتور ابراهيم بيومى ^(٢) مذكور أنه لا يخلو مذهب فلسفى فى التقديم أو الحديث

(١) اللهكتور محمود قاسم : النفس والعقل / ٦ (المقدمة) .

(٢) الدكتور ابراهيم بيومى مذكور : فى الفاطنة الإسلامية منهج وتطبيقه الناصرة ١٩٤٧

من النزعات الصوفية (حتى أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه ومنهجه ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والالهام ، ووضع في قمة الاخلاق فضيلته العقلية التي هي أسنى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية) لهذا لا يمكن دراسة نظرية الاتصال بمعزل عن نظرية الاتحاد أو المدرسة الأشراقية التي جمعت في الواقع بين مدرسة الحلاج ومدرسة الفارابي . ان التصوف في الواقع قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي ثوفر . Carra de Vaux (١) وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فبين جاء بعده من فلاسفة الاسلام . وأخص خصائص النظرة الصوفية التي قال بها الفارابي : أنها قائمة على أساس عقلي (فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت القائم على محاربة الجسم والبدن عن اللذائذ لتطهير النفس وترقي مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل) ، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الأعمال البدنية فقط (بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً بالذات) — فالمعدل (يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو في أول أمره عقل بالقوة فاذا ، أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق السكلية أصبح عقلاً بالفعل ، وقد يتسع مدى نظره ويحيط بأغلب السكليات فيرقى إلى اسمى درجة يصل إليها الانسان وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام (٢) . معنى هذا أن المعرفة الانسانية لدى فلسفة الفارابي الصوفية تمضي في مراحل صاعدة ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المارقة ، فاذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الانوار الالهية واضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم وحده يمكننا أن نربط

(١) كارادي ثوفر Carra de Vaux. Al Farabi, dans Encyc de L'islam II 57-9.

واظن انه كتور مدكور . في الفلسفة الإسلامية ٣٦/٣٠ واظن انه كتور مدكور أيضاً
Madikour : La Place d' Al-Farabi P.9

(٢) الفارابي : المدينة الناضجة ١٩ — ٢٠

السماء بالأرض ، والالهي بالإنشائي ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة عن طريق هذا الاتصال معنى هذا أن المعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل بجتهده في الواقع ، بل هي تتجلى في صورة هبة من العالم الأعلى ، وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقنانا أدراك العمور الكلية للأجسام ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية ونصير معرفة عقلية^(١) . من هنا ارتبط التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة بل ارتبط أيضا بالنظريات الناسكية والميتافيزيقية المتصلة بالقوى الروحية أو العقول المغارة عند كل سماء حتى العقل العاشر الموكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي كنقطة الاتصال .

إن مذهب الفارابي الصوفي في وجهته عقلي لأن الوجود الحقيقي للعقل ، والله وحده هو العقل المحض ، والسعادة الخالصة في كمال الاتصال بالعقل الفعال ، وهي أن (نصير نفس الإنسان من السكالم في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك بأن نصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المغارة للواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما) (والسعادة هي الخير المطلق ، وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية ، وجنة الراصلين) (والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليس تطلب أصلا ، ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان) (٢) . وتبد وهنا ملاحظتان خطيرتان الأولى أن مراتب العقول في نظرية الفارابي تؤكد دعوى فورمس : Worms القائل بأن الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية^(٣) . الثانية أن محاولته التوفيق بين الفلاسفة والدين وتشبهه

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ٤٤ - ٤٥ وانظر الجمع بين الحكيمين ٢٣ .

(٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ٤٧ .

(٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ١٩ - ٢٠ وانظر هامش دي يور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة

الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده من ١٦٥ القاهرة ١٩٥٤ .

المنيف بذلك أدى إلى وضع نظريته في النبوة على أساس من العقل الفلسفي - ذلك أنه وضع النبوة في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخاصة على جسر القوة الخيالية . من هنا كانت الحقيقة العقلية عنده في الواقع اسمى من الحقيقة الدينية . رغم تقاطعه ذلك برداء خداع أحياناً كثيرة بقول أن النبوة أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . وقد جاء النزالي فأقام صرحاً ضخماً من فلسفته لمهاجمة هذه الثغرة في الفلسفة للشائيه كما رأينا منه . (١) وحسبنا أن نذكر قوله (أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى قوة متغيلة خاصة أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة) (٢) فإذا تتبعنا خطورة رأى الفارابي في نظرية النبوة وجدنا أن ابن سينا وكثيراً من الشيعة وأخوان الصفاء قد تنطذروا عليها حتى دخلت ساحة التصوف في عقيدة إعلان شأن الأولياء حتى قاربوا الأنبياء بل حتى تجاوزوا مراتب الأنبياء وصارت الولاية اسمى من النبوة كما رأينا مع الحلّاج ومدرسته التي أثرت فلسفة ابن عربي على أوضح صورة .

لو نظرنا إلى بناء الفارابي الفلسفي لوجدناه في التطبيقات الفلسفية والطبيعية أرسطياً وفي العرض أفلاطونياً وأفلوطينياً . فهو يأخذ بنظرية الفيض الأفلوطيني مع الخلق الأفلاطوني والمقول الأرسطي سبباً وراء تلفيق مذهب يتفق أو يرضى العقيدة الإسلامية ، محاولاً التوفيق بين للشائية والإسلامية وإن كان قد شوه معالمها الأساسية والجوهرية في الواقع . ومن هنا كانت ثورة النزالي على للشائية عامة . إن الفارابي (٣) كان اعتماده الأكبر على الربط بينه وبين أفلامون في كتابه الجمع بين الحكيمين ، وذلك في مسائل إثبات الصانع وأمر اللئى ، والملاقة بين النفس والعقل . وقد شغل الفارابي بموضوع نظريته في الاتصال

(١) الفارابي : للجنة القضاة ٥٨ - ٥٩ .

(٢) النزالي تهافت الفلاسفة ٢٠ - ٤٠ .

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١/٢٠٢ وأخر القنطلى تاريخ الحكماء ٢٧٧ وكشف الطنون

الحاجى خليفة ج ١/٩٨/٣ - ٩٩ .

علما وعلماء نخصها بكتابين من كتبه شرح فيها مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل للوصول إلى السعادة بهذا الاتصال ، وأكد أنه تذوق هذه السعادة بنفسه ، ووصل إلى مرتبة الفيض والالهام « كما صنع أفلاطون من قبل » وأنه حظى بذلك مرتين . أما هذان الكتابان اللذان خصهما بموضوع نظريته في الاتصال فهما تحصيل السعادة والتبعية على السعادة . (١) يقول الفارابي (٢) عن الروح القدس الواصلة إلى درجة الاتصال (الروح القدس لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بالتعليم من الناس ، والأرواح الدامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن) . الروح القدس إذن واصله ترى للغيب المحجب ، وتسمع الخفى للمستور ، وتجاوز عالم الحس للموس السموغ للشاهد إلى الشاهد الحقيقية والبهجة للصلة . هذه هي نظرية الاتصال لدى الفارابي أو نظرية السعادة في الاتصال ، التي عانى المستشرقون صعوبات في فهمها وشكوا من غوضها ، وعلى رأسهم المستشرق الأكبر ماسينيون (٣) ومنهم كارادى فو (٤) . ولا شك على الإطلاق من تأثر الفارابي المباشر في نظريته بنظرية الجذب الأفلوطينية ، وهذان النصان اللذان للفارابي وأفلوطين يؤكدان ذلك . يقول الفارابي (٥) (أن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتجرد ، وحينئذ تلتقى ، فلا تسلم عما تباشره فإن ألمت فويل لك . وأن سلمت فطوبى

(١) الكتابان من طبع حيدر اباد ١٣٤٥ وانظر الدكتور المذكور في الفلسفة الإسلامية ٣٩ وانظر

الدكتور المذكور أيضا في نصه للتنازع مكان الفارابي ص ١٥-١٦

(٢) الفارابي : المثرة المرضية ص ٧٥

(٣) ماسينيون Encyc de L'Islam IIP.5 Archiveq. Hist. IIP.158 وانظر Carrade Vaux

(٤) المصدر السابق لكارادى فو ،

ملاحظة . أ كد ماسينيون أن التوفيق الفارابي أساسه التصوف لتفيد الفارابي عمليات الروح كما أ كد ان اعتماده على التجربة الصوفية تمهيدا سلبيا للاشرافية بعده . . المصدر السابق (on doit être Theologien avant jêtre Philosophe.)

(٥) الفارابي : الجهم ين رأى الحكمين ص ٣١ من ترجمته الواضع في النص .

لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صنع للسكرت قمرى
ملا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فأتخذ لك عند الحق عهداً إلى
أن تأتبه فرداً .) ويقول أفلوطين (١) رائد الفارابى في نظريته (ربما خلوت أحياناً بنفسى
وخلعت بدنى ، فصرت كائن جوهري مجرد بلا جسم فأكون داخلًا في ذاتى وزاجماً إليها
وخارجاً من سائر الأشياء سوى وأكون العلم والعالم والمعنوم جميعاً ، وأرى في ذاتى من
الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير ؛
وحين أوقن بذلك أرى بذهنى إلى العالم الإلهى) ، لكن هناك أترا قبل ذلك على
الفارابى ، ومن للعلم الأول أرسطو في نفس النظرية فإذا كان الفارابى قد تأثر بأفلوطين
في جانب الجانب الأفلوطينى فقد تأثر بأرسطو في جانب نظرية الخبير الأسمى الأرسطية
التي تضمنت نظرية الإنصال الفارابية . إن أرسطو الفيلسوف (٢) الواقى مصدر من
مصادر الجانب الصوفى في الفلسفة الإسلامية ، فإن الأديبونية وبعثاتها السمادة أطلقها
أرسطو على نظريته في الخبير الأسمى . هذه « الأديبونية » الأرسطية عماد لنظرية
الإنصال الفارابية . وقد أكد ابن رشد (٣) الذى يعتنق نظرية الفارابى أن هذه
النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه ، وذلك أنه بعد أن يوضح كيف
يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة قال : « سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور
العقل الإنسانى - ولو أنه غير مقارن - أن يدرك أشياء مقارنة بذاتها ولما لم يف أرسطو
بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويحيوا عن هذا التساؤل
الأرسطى . ويبدو الأصل الأرسطى واضحاً في نظرية الفارابى في قول أرسطو (٤) عن الخبير

(١) أفلوطين دى بوز : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٦٥ الطبعة الثالثة ١٩٥٤ وانظر برتر اندرايل :
تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ - ص ٤٤٩ - ٤٦٩ ؛

(٢) Aristotle de Anima P. III. the VII. gl. the II 88. (٣)

Renin : Averroes. F184. وسترى خطوط تلك النسخة

* فى نسخة أن رشد حين أكد أن العقل الباطن داخل النفس كما حثى به قليل .

Aristotle ; Erhique a Nic. gXch. VII. VIII (٤)

وانظر أيضاً راسل Russell تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ (٢٧٨ - ٢٩٥) .

الاسمى إنه (فضيلة تكون في توحدة : والتأمل العقلى ، وتخالص الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تسكن في نفسها وتترك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شئ في الإنسان وهو العقل . وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القلبي حقيقة في الإنسان) . كما يبدو أيضا أصل نظرية النبوة عنده من كتابي أرسطو (الأحلام والتنبؤ في النوم) .. أن هذا يؤكد أن تكوين الفارابي من الناحية العلمية خاضع لنظرية الجذب الاقنوطينية ولنظرية الجبر الاسمى الأرسطية ، وإن كان ليول الفارابي واستمداداته وبيئته النفسية والعلمية كعوامل مساعدة أثرها الريادي والتوجيهي . أمر آخر نراه لدى منهج الفارابي وهو عرضه للتراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة في الانصال بالعقل الفعال بالطريقة في تدرجها تماثل منازل الصوفية (فالمرتبة الأولى هي مرتبة الإرادة وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات ، واكتساب الحقائق الخالصة ، فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على ذوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، وبعد الاختيار تسمى السعادة ^(١)) . وهذا يؤكد أيضا روح الفارابي الصوفية على رغم أنه عاش في بلاط سيف الدولة : فإن استمداده الفطري له أثره ولاشك في توجيه نظريته وظهورها ، وأن أسلوبه أو منهجه يتفق مع هذا الاستمداد ، لأنه كما يقول إستانا الذيكتور مدكور (إلى النموذج الصوفي أميل وفي باب التعمق والتفكير أدخل ^(٢)) ولكن ما العلاقة بين نظرية الانصال الفارابية ونظرية الاتحاد أو الحلول أو وحدة الشهود الخلاجية ، وقد عاشت النظريتان معا في عصر واحد تقريبا ، كما عاصر الفارابي الجنيد إستاذ الخلاج ، وكان للنظريتين دوى منذ ولادتهما ؟ لا شك أن هناك خلافا بين النظريتين ، فالانصال الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان

(١) الفارابي : المدخل الفاضلة ٤٥ - ٤٦

(٢) الدكتور مدكور المصدر السابق له ص ١٥ - ١٦

وانظر أيضا كلامي في المصدر السابق ص ٥٧ - ٥٩

والمقل الفعّال دون أى امتزاج بين أحدهما والآخر . أما الحلول الحلاجى أو الاتحاد الحلاجى بين الخلق والخالق فيصل إلى وحدة غير منفصلة لامتياز فيها بين الخلق والخالق . ثم أن الاتصال مجرد علاقة ، بينما الاتحاد اندماج لعلاقة . واسكن هناك نصا للفارابى يقول فى فقرة من فقراته (أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة يحل فيه العقل الفعّال ^(١)) فإلى هذه الفقرة تجبىز الحكم على ظاهرها بقول الفارابى بالاتحاد والاندماج بمدّ الحلول وأن الاندماج بمدّ الحلول هو حلول العقل الفعّال ؟ الواقع أن المعنى مجازى لا يعضى مع اتجاه الحلاج لفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعّال ، ولأن الفارابى يؤكد القواصل المتعددة بين الله مثال السكّال المطلق ، والإنسان ^(٢) .

فاذا قارنا بين تصوف الفارابى وتصوف النزّالى وجدنا أن النزّالى متفق مع الفارابى فى رفض مذاهب الاتحاد والحلول ، وكلّيهما متفق على وجود الدارف . الباطنية فوق المحسوسات . ولـكن استاذنا الدكتور مذكور يشير نقطة غريبة حين يقول (إن الإلهام الذى يعمل له النزّالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى ، وإذا كان النزّالى يستمد إلهامه مباشرة من الله على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال ، فإن هذا الفارق شكلى . لأن العقل الفعّال فاصل مفعوى ، ومرحلة تدرج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأول . والآخر الله جل شأنه . ^(٣)) ولنا ملاحظتان على رأى الدكتور مذكور الأولى قوله بأن الإلهام عند النزّالى يشبه الاتصال عند الفارابى . والواقع أن الإلهام نتيجة للاتصال أو القرب سواء كان هذا الاتصال أو القرب بالله مباشرة أو بالعقل الفعّال الثانية قوله أن الفارق شكلى بين فكرة الله وفكرة العقل الفعّال

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة ٥٨

(٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ١٧

(٣) الدكتور إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ٧٢

لأن العقل الفعال فاصل مفترى . ولكن مهما كان الفاصل مسبويا فلا تجوز المشابهة على أساس أن العقل التفعال مرحلة تدرج ؛ فإذا أخذنا منطلق الفزائى فى هذا — رأينا أن الاقتراب مجرد الاقتراب من أدنى مشابهه باطل كل البطلان . ونضيف إلى هذا أن هناك فارقا أصيلا بين تصوف الفارابى وتصوف الفزائى . فإذا كان الفارابى يبنى تصوفه على العلم لا العمل ، فإن الفزائى الذى لم يبلغ العلم جعل العمل وسيلة للتعرفه التكاملة . وإذا كان الفارابى يضع الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية . فإن الفزائى حين يرى أن (الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل) يرى أن (المكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مفرور) كما يؤكد فى دقه أن (عمل العقل النظرى هو تشكيل النفس بأدراك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملى سياسة البدن وتديبره على وجه يقضى به إلى السكال النظرى^(١)) وهذا وغيره فيما فصلناه مع الفزائى يدل على سمعة أفته وصدق وعيه الصوفى .

فإذا مضينا فى مدرسة الفارابى وأثر نظرية الاتصال فيها بعدها من مدارس ، فأتنا نجد اخوان الصفاء ما بين عام (٣٣٤ — ٣٧٣ هـ) وقد تأثر إخوان الصفاء فيما تأثروا به من أشتات الفلاسف والفنوصيات الشرقية والغربية بنظرية الاتصال الفارابية . وببدو هذا التأثر فى قولهم عن طريق السعادة فى الاتصال بالعالم الأعلى (أن يبلغ الإنسان من السكال العقلى درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة) (وكلما زاد فى المعارف استبصارا ضارت نفسه أطوع للعقل وأقبل للفيض والإلهام^(٢)) .

وقد أدى إيمانهم بأن الحقيقة الفلسفية العقلية فوق الحقيقة الدينية كما تقول مدرسة الفارابى إلى قولهم (أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولاسيبيل

(١) الفزائى : أحياء علوم الدين ج ١٤/٣ ميزان تعمل ٦٨/٦٥/٦٣ .

(٢) اخوان الصفاء الرسائل ج ١/٢٦١/١ ، ج ٢٨٣/١٧٤/٤ .

الفيض ، ونحن قيل لهم إن الله الله العالم قروا أنه لا يستطيع خلقه ، فإن العالم صدر عنه كالضوء من الشمس ، ولم يدركوا أنهم نفوا القدرة الألهية والإرادة الألهية ، وحطوا كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية في فلسفة الجراء ، وتطور بهم الأمر إلى القول بأنه بإدام العالم قد غاض عن الله فليست هناك أية غاية من خلق هذا العالم ، وإذا كان لا غاية له فلا نهاية له ، لأن الله الذي يفيض منه هذا العالم باق ، وكاله باق مثله ، فالفيض متصل . واذن فلا داعي للتفكير على الإطلاق في معنى الشرائع والعبادات وجدواها لأنه لا جزاء ولا إقامة فالله عندهم لم يكن له شأن في خلق العالم ولم يوجد له غاية^(١) . أوليس هذا ما تنادى به فلسفة الميث في القرن العشرين ؟ . فإذا تتبعنا نظرية الاتصال لدى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) فإننا نجد أنه أقدر من توسع فيها ، وتولاها بالتشريح ضمن ما تولى من آراء أستاذه الفارابي^(٢) وخاصة في كتاب ابن سينا (الاشارات والتنبيهات^(٣)) . وابن سينا يحتم قبل وبعد كل شيء في تقليد شيعي أساسه وزنه ومارسه عن بيئته وثقافته الشيعية صون أسرار العلم عن الأنظار والعوام ، عدم إذاعته بين الناس ، أو كما يقول : إنه يجب صون العلم وحفظه وعدم إذاعته بين الناس^(٤) ، وهو نفس اتجاه إخوان الصفاء في منهج صوفي شيعي .

وعندما نلاحظ الجزء الأخير من الإشارات وهو المحتشد بالنظر الصوفية نجد يقع في خمسين صحيفة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عاداته أفكار الفارابي ، وفصل فيها القول وعرضها عرضاً ممتازاً فهو يحدثننا مثلاً عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات مفصلاً

(١) المهرستاني: هامش الفصل في الليل والنحل ج ١٧/٢ - ١٨ وانظر اندكور عمراودوق:

إخوان الصفاء ٦١ - ٧٢ .

(٢) اندكور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٥٠ .

(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١٩٨ - ٢٠٦ وقد نصر الجزء الأخير منها وترجها ميرن .

Mehrs: (Traité Mystique Javicienne)

(٤) الاشارات المصدر السابق ١٩٨ - ٢٠٦ (لندن) .

القول في نظرية الإتصال ومكانها حيث يقول فيا يقول : (إن للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حياتهم دون غيرهم ، فكأنهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردو
عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستفكرها من يتكرها ،
ويكبرها من يكبرها . . . ونحن قصصها عليك . . . العارف يريد الحق الأول لاشئ غيره
ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه
لا لرغبة أو رهبة . . . (١)) .

وحين يفرق ابن سينا بين الزاهد والمابد والعارف — يقدم لنا مدجلاً مباشراً
للمدرسة الإشراقية مع السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) كما سنرى لديه . يقول ابن سينا (٢) :
(المراد عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل البذات
من القيام والصيام ونحوها يخص باسم المابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت
مستديماً لشروق نور الحق في بهر يخص باسم العارف) . أما السعادة فهي : (ليست
بمجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية ، وسمو معنوي ، وإتصال بالعالم العلوي . هي
عشق وشوق مسمران . (وما المشق الحقة بى إلا الإتهاج) (والنفوس البشرية إذا
نالت الغبطة العليا في حياتها كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة
الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي
الربوبية والسفالة على درجتها ، ثم تتلوها النفوس المنفوسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها للتكوسة (٣)) . وليست الغاية من السعادة إلا مجرد الإتصال بين
العبد وربّه يحظى فيه بضرب من الإشراق . هذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن
الله مباشرة ، بل عن طريق العقل الفعال . أما الاتحاد فغير مقبول إطلاقاً لأنه يستلزم لدى

(٢) (٢٠) الاشارات المصدر السابق ١٩٧/١٩٩ - ٢٠٦ (ليدن) واخره ديور ٢٠٧-٢٠٨

تاريخ الفلسفة في الاسلام . المترجمة الدكتور عبد الحامد أبو ريدة .

(٣) (٣) المصدر السابق لابن سينا (الاشارات) ١٧٩ - ١٨٠ .

ابن سينا : أن يكون الشيء واحداً ومتعددًا في وقت واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن تعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر أنه محنو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف ، في حين أننا نعترف بأشياءه على حقيقة أخرى خارجة عنه . يقول ابن سينا^(١) في نفسه (قد تقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق . قالوا : واتصالها بالعقل الفعال هي أن تصير هي نفس العقل فانفعال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والمقل الفعال هو نفس متصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجمعوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يحدوه متصلًا بكميته بحيث يصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول ، وكلا الفرضين باطل . على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد . . . إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ليعتد شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً . لهذا أبطل ابن سينا نظرية الاتحاد وما يرتبط بها تلك النظرية التي عاشت في عصر الفارابي وإمتلت مع مدرسة الخلاج المعاصرة له في صورة أخرى . اللهم هنا أن فلسفة المشق لابن سينا أو فلسفته لشروق نور الحق في سره بمطينا اللبد الضخم للبرسة : الإشراف كما سئرى . وهنا تذكر ذلك المراج المشائى الذى عرجت عليه نظرية الإنصال . وآثرت مضمون نظرية السهروردي إزاء ضخماً وهي كما حدها ابن سينا^(٢) (تتدرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة للسكة التي تصل بها أخيراً إلى منازل الأنصال . . .) ولا شك أن مرحلة تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس اللطيفة ، (وتنقية القوى الداخلية) (وتنصيف الجانب الباطنى من النفس أى السر وجعله جديراً باليقظة الدائمة — لاشك أن هذا نتاج الأفلاطونية الحديثة لدى التاسوعات وسئرى أن هذا المراج المشائى الصاعد على مدارج الأفلاطونية الحديثة

(١) المصدر السابق لابن سينا (الإشارات) ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ٢٨٠/٢٨١/٢٧٧/٤٥٤ .

هو الذى صاغه الهرودى فى طريق المروج إلى الجنب الأعلى حيث يقول فى التلويحات (١)
(أول ما يندى عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح . ثم ينعون فى الرياضة
إلى أن يكثُر هاهم ورودها للكمة متسكفة . بعد ذلك يثبت الخاطف وعند
ثباته يسمى السكينة ، وعند التغل يصير ملكة . ثم يحصل لهم قوة عروج إلى الجنب
الأعلى ..) .

لهم لدى معراج ابن سينا أنه وهو متعلق بسلسلة أرسطو فى المشوق الأول ، وسلسلة
أفلوطين فى فيض الكمالات يدخل ساحة وحدة الشهود حيث يقول (٢) فى ختام رسالة
المشق (إن وجود الموجودات . إما أن يكون بسبب ، عشق فيها ، وإما أن يكون
وجودها والمشق هى هو يمينه) . . . (وإن تجلى الخير للطلق باعتباره معشوقا هو علة
كل وجود) (وعلى قدر عشق الكائن للمعشوق الأول وهو الذات الإلهية ، وشوقه
إليه ، وجدته فى التشبه به — واستعدادة لقبول تجليل ، وفيض خيره وكاله وجماله ، وعلى
قد رعشق الله للكائن وفيضه عليه من تجلى ذاته — على قدر هذا كله يكون حظ
الكائن من الوجود ونصيبه من الخير والكمال والجمال) .

فإذا ذكرنا أثر نظرية النبوة فى ابن سينا (٣) فهى عنده توسيع لما ذكره الفارابى ،
وإن زاد عليه فى الإفاضة والتحليل حتى وصلت إلى غايتها أخيرا مع ابن رشد (٤) فى
تفسيرها السيكولوجى العلمى الفاسفى . فإذا ذكرنا ما أسلفنا فيه القول بأن (٥) الفزائى قد

(١) الهرودى : التلويحات ٩٦-١١٣/٩٤ .

(٢) ابن سينا : الاشارات ص ١٦ البطل التاسع . وانظر الدكتور محمد . معاني حلى فى تحليله التراث
رسالة المشق لابن سينا عدد خاص عن المهرجان الألفى لابن سينا مهرجان بغداد جامعة الدول العربية
ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سينا : اسم وسائل فى الحكمة ص ١٣ وانظر الدكتور مذكور ١٢٤ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٧٣ .

(٥) الفزائى : نهايات الفلاسفة ص ٦٧ .

تلم ثورة عارمه ضد المدرسة المشائية الإسلامية في نظرهم لدى حقيقة النبوه ونغمهم.
النفسي لما فإنا نذكر ان الدكتور (١) مذكور يرى أن النزالي لم يرد عليه رداً مقنعاً.
أو لم ينقضها بشكل واضح) . ونحن نختلف في هذا الرأي مع أستاذنا الكبير

فإذا مضينا وراء نظرية الاتصال لدى المدرسة الأندلسية مع ابن باجة ت ٥٤٤ هـ ،
فإنا نجد (٢) يؤكد أن الإنسان يستطيع بالفعل الاتصال بالعالم العلوي — وأن
(بالعالم وحده ، يصل المرء إلى فهم نفسه وفهم العقل والفعال والاتصال به . ولم يبين ابن
باجة في الواقع كيف يصل المرء إلى الاتصال بالعقل الفعال مما يؤكد ضياع جزء كبير
جداً من رسالته (تدبير للتوحد) . وهذا ما لاحظته ابن طفيل الذي كان أميل إلى
التأمل من ابن باجة . أما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فهو يؤكد أنه لم يكتب إلا بعد تأمل
في فلسفة النزالي (٥٥٠ هـ) ، وابن باجة ٥٨١ هـ وغيرهما من مشاهير أسلافه حيث تمثلها
كلها ، ثم وصل إلى الحق بطريق البحث والنظر ثم الإشراف والتدقيق أخيراً . ومنهجه
العلمي يؤكد قيمة السلوك كجسر يصل به إلى المعرفة الإشرافية . فالأعمال عنده ثلاثة
(عمل يشبه بالحیوان ، وعمل يشبه بالأجسام السماوية ، وعمل يشبه بالوجود واجب
الوجود) وبما أنه بهذا التشبيه الثالث تحصل له السعادة المطلقة وهو دوام الشهادة لله تعالى
فقد اعتبر أنه المقصود ، وأن التشبيهين السابقين وسيلتان له (ويجب أن يكون حفظه
مهما بقدر الضرورة ، والإكثار من هوائ السعادة لا من وسائلها) (٣) . فإذا بحثنا عن
الأساس الفلسفي لأفكار ابن طفيل نجد للبدر الأندلسي ، فإن طفيل في الواقع

(١) الدكتور . مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ٣١ / ١٣٧ .

Munk Mélanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1859 P 403-410.

(٢) ابن باجة

وليس لهذه الرسالة (تدبير للتوحد) نص عربي إلا النظمه المخطوطة ضمن رسائل في المكتبة النعمانية

رقم ٢٩٠ أخلاق وقد كان أول من ترجمها وأتم بها الأستاذ مونت : Munk

وأكثر المخطوط في غار الكتب رقم ٢٩٠ ضمن رسائل ودة ٢٣٥ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يظان ١٤ / ٢٠ — ٢١ / ١١ .

(م ٢٩ — الفلسفة الموضوعة)

صور الإنسان الذى هو رمز العقل فى صورة حى بن يقطان ، ورمى من وراء ذلك إلى تأكيد مذهب الفارابى فى التوفيق بين الدين والفلسفة فإذا وصلنا إلى ابن رشد ث ٥٩٥ وهو لقة اللثائية الإسلامية فى المدرسة الفارابية نجده قد درس نظرية الاتصال فحاسة علمية ولكنه لم ينح النحر الخيالى . ولا شك أن ابن باجة بالذات كان جسراً مباشراً له فى هذا التطوير . وقد بين ابن^(١) رشد أن الاتصال فى ذاته لا يتناقى مع أصول علم النفس المعروفة . وذكر الأستاذ^(٢) مونك أن ابن رشد قد أوقف على هذا الموضوع ثلاث مسائل مستقلة احتفظت المصادر العبرية باثنتين منها وفيها يرى ابن رشيد أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعليم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الإنسانية فاعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح^(٣) . ولا شك أن ابن رشد بهذا يطور نظره ابن باجة العلمية . لأن هذا هو المرتبة السامية مرتبة الصعود والاتصال لا يمكن بحال من الأحوال أن يحتل بها أحد دون علم ، ولأن هذا كما يقول ابن رشد (إهداء باطل وقول هراء^(٤)) . هذا فى الوقت الذى يبدو فيه ابن رشيد كما يقول الدكتور مذكور^(٥) متأثراً بالفارابى وابن سينا رغم أنه لم يندخر وسعاً فى ثنهما وتجريعهما ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ج ٢ / ٧٧ — ٧٨ .

(٢) مونك : المصدر السابق له . أشاح من الفلسفات اليهودية والعربية b. 487 .
وأظهر مذكور : فى الفلسفة ٥٨ .

(٣) مونك : المصدر السابق b. 487 .

(٤) مونك : المصدر السابق — . b. 454 .

(٥) (٦ و ٥) الدكتور إبراهيم مذكور فى الفلسفة الإسلامية ٥٨ . وسنجد ابن سبويه الأندلسى مضى فى ركب ابن رشد وخلطه بأبن عربى .

سفة أرسطو . يقول الدكتور مذكور . (إن ابن رشد لم ينجح من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً يفصل عن مذهبيهما وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في للسائل الصوفية حين يعلن مثلاً أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، وإن أسى حرجات السكالي أن يفتقر الرء المحجب ، ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق الملوية ، ورفض رفضاً قاطعاً أن يكون نقش الصوفية وزهدم وسيلة التجرد والاتصال) .

وقد خالف هذا الرأى أستاذنا الدكتور محمود قاسم^(١) من ناحية تأثر ابن رشد بأية صورة من صور الاتصال ، حين نفى الدعوى القائلة بأنه كان مؤمناً بنظرية الاتصال . يقول الدكتور قاسم (ومن المؤكد إن موقف ابن رشد من آراء المتصوفة دليل على كذب الدعوى القائلة بأنه كان يؤمن بنظرية الاتصال الصوفى . . . بدليل أنه ليس من الغلة على الشارح الأكبر لأرسطو أن يجمع أوروبق بين متناقضين تماماً فى تفسير للعرفة الإنسانية . كيف يتصور أن يقبل رأى التصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ورواسب للسيحية ، ويعتمد من جانب آخر أن معرفة الله لا تكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ، ثم يضى فى مدارج للعرفة حتى يصل إلى أسى مراتبها وهى للعرفة الفلسفية) . وهنا ترى اختلاف الدكتور قاسم مع الدكتور مذكور فى صلة ابن رشد بالتصوف ونظرية الاتصال فإذا سألنا الدكتور قاسم^(٢) فى إيماده ابن رشد عن ساحة التصوف نجده يؤكد أن ابن رشد لم يخرج العقل الفعال عن دائرة النفس . أما المصير الخامس الذى يعتمد عليه فى هذا فهو رسالة له لم تظهر إلا بالعبرية ، ولها ترجمة ألمانية ، واسمها (التمهيد : مضمونها هل يمكن للعقل الذى هو فىنا أن يعقل

أخرى ٤٣٦ .

(١) الدكتور محمود قاسم : إن وعدته ٢٦ - ٢٩ .

(٢) د . محمود قاسم . فى النفس والعقل ٢٧٠ وما بعدها وأخر ابن رشد فصل فى الفاء ١٧ - ١٨ .

وقتها لتها ١٢٢ - ١٣٣ .

الصور المفارقة بآخره أولاً يمكن ذلك وهو للطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالتحصص عنه في كتاب النفس ولم^(١) يجب عنه . إنه لم يتسامح هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله أو باللائكة ؟ بل ينص على أن اتصال العقل الفعال بنا من أول الأمر هو اتصال إدراك بعد أن كان متصلاً به اتصال وجود فقط (أعنى اتصال الصورة بمحملها) . وهذا دليل على أن العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو النفس ذاتها . فإذا صح هذا النص الخطير تبين انفصال ابن رشد عن المشائية قديمها وحديثها في أن النفس أو العقل صورة لجسم عضوى ، وتبين انفصاله عن منطق الفيض عامة ، وانكشف خطأ (موتك^(٢)) الذى أكد أن ابن رشد قال بأن العقل الفعال هو الله . ومن هنا يتأكد أن المعاني العقلية التى تفرزها النفس هى التى تتيح للمرء أن يدرك ذاته كمعقل فعّال . لكن هذا ليس معناه تجريد نظرية الاتصال الرشدية الداخلية من أية روح صوفية . وهذا ما يختلف فيه مع أستاذنا الدكتور قاسم ، لأنه عملية تجريد النفس وهى ذات عاقلة تستطيع أخذ اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه ، وعن كل للمعلومات التى تأتىها عن طريقه لكي تدرك ذاتها من طريق المجلس العقلى — هذه العملية فيها الروح الصوفية . دليل آخر هو قول ابن رشد فى الكشف عن مناهج الأدلة بأن (طريقة الصوفية وإن سلمنا وجودها فإنها ليست بعامه للناس بعام^(٣)) ناس) وبديل قوله^(٤) الذى يصله بالمنهج السنى الغزالى (لسنا ننكر أن أمانة الشهوات شرط فى صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطاً فى ذلك وقوله الذى يوثق مسكان الحقيقة الدينية من الحقيقة العقلية لدى الغزالى أيضاً) إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراك كان وكان ذلك آمناً

(١) هذه الترجمة ترجعها عن البرية لادويج مانس أنظر قاسم . فى النفس والعقل ٢٦٨ - ٢٦٩ وقد مدنى د . قاسم أخيراً أنه راجع النص بباريس مع يهودى فرنسى ولازال النص هناك

(٢) موتك : أمشاج p 948 وأنظر ابن رشد تهافت — التهافت ٤٣٤ .

(٣) (٥٤ و ٥٥) ابن رشد : تهافت التهافت ، وقصّل للفأل للمصاد السابقة وأنظر اعقاد : ابن رشد

للعرفه وإن لم تدركه أعملت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط .

نصل من هذا إلى أن اتجاه ابن رشد العقل لم يستطيع صد تيار المشائية فى نظرية العقول المفارقة ومن هنا انبثقت عن المشائية عبر نظرية الخيلة النبوية موجة خطيرة أثرت تيارها العارم تلك الاتجاهات القرمطية الشيعية (١) ، التى تعاوت جيمها على مساواة النبى بالفيلسوف أولا ، ثم على فك رباط النبوة ، وعدم إغلاقة على خاتم الأنبياء ، ثم على ظهور المدرسة الإشرافية التى أطلقت قيد العقول المفارقة وأنضجت نظرية الولاية والقطعية حتى وصلت غايتها مع مدرسة ابن عربى .

الفصل الخامس

نظرية الإشراق

في السهروردي القول

ت ٥٨٧ و مدرسته

إن الاتجاه الذي أثمرته للدرسة للشائية في نظريات الاتصال والنبوة والسعادة والأعجاب الذي أثمرته للدرسة الجلاجية في نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الشهود ووحدة العبادة - هذان الإتجاهان للشركان عادا إلى الظهور معاً من جديد في قوة وعنف بعد خضرت السلطان الديني السني وسيطرة الفكر القرمطي الشيخي الباطني ، وقوة نفوذ الفلوي الشيخي على الفكر الديني والسياسي والإجتماعي ، رغم ما بذله الإمام الغزالي في نهايات القرن الرابع ومطالع الخامس المجري قبل وبعد هجرته الأخيرة من بغداد . لا أكرر هنا ما قام به الغزالي نحو دينه ثممه ولما بعد زمانه إلى يوم الدين حين حصن التصوف من شعوفة الدعاوى وخوار الإنحرافات والإتكاسات ولكفي أنؤكد حقيقة هامة هي أنه لولا قوة الريادة القرمطية لما ظهر ذلك الشاب النابغة السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) في زمن الثورة السنية الصادقة بريادة صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٥ هـ) ولم تكن غرابة الموقف ظهور هذا الشاب الميمى بل إن صغر سنه أيضاً يؤكد نفس الغرابة . فقد ولد عام ٥٤٥ هـ أو ٥٤٩ هـ أو ٥٥٠ هـ ومات عام (٥٨٣ هـ) أو (٥٨٧ هـ) وهذا معناه أنه عاش ثمانية وثلاثين عاماً ، أو ستة وثلاثين في رواية أخرى على أغلب التقدير (١) . ولم يكن

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ / ٢٥٧ . وأظهر ابن أبي أصيبعة : حيون الأبناء -

غريباً أن يقتل بأمر صلاح الدين الأيوبي وأن ينفذ قتله ولله الظاهر ، فلقد كانت طبعه
إخوان الصفاء للفنوصيات القديمة الشرقية والغربية مائدة ممتازة للسهروردي . فإذا رجعنا
إلى للرحلة الأولى من حياة السهروردي فإننا نرى أستاذه مجد الدين الجيلي قد درس له
أصول الفقه والسنة ، ولكنه كان أول التآثرين عليه عندما تطورت نظراته في مدرسة
للمارديني أستاذه الثاني مع للدرسة للشائية ومتولداتها الخطيرة . يدل على ذلك ما أحس به
للمارديني نفسه حين قال (١) عنه (ما أذكرى هذا الشاب وأقصمه إلا أنى أحشى عليه
لكثرة تهوره وإستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتفقه) . وقد أفاض للصدر في
حديث للمارديني فقال إن لللك الظاهر أعجب به لمناظرته للفقهاء الذين أرادوا الإبتقام
منه فأرسلوا إلى والده لللك صلاح الدين الأيوبي في دمشق ، وقالوا إن بقي هذا فإنه
يقصد إعتقاد لللك وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أية ناحية كان بها ، فبحث صلاح الدين
كتاباً يقول فيه : « إن هذا الشاب السهروردي لابد من قتله ، ولا سبيل أنه يطلق » (٢)
وقد ذكر الدكتور أبو ريان (٣) أن أستاذ السهروردي الأول مجد الدين الجيلي كان على
رأس المهاجمين له ، وقال ولا تعرف السبب إلا أن يكون السهروردي قد تناول عليه في
مناقشة فقهية أو كلامية فحقد عليه هو وزين الدين ..) ولعل السبب المباشر أن مجد الدين
كان من الأصل ضد آرائه المتطرفة وخاصة بعد تحوله إلى للمارديني وتطرفه بشهادة
للمارديني نفسه .

أما السهروردي فقد قتل كما أوصى وأمر صلاح الدين الأيوبي وقد لقب بالقتول
تمييزاً له عن أبي حفص السهروردي صاحب عوارف المعارف ، وقد ذكر أستاذنا
الدكتور أحمد أمين (٤) (ت ١٩٥٤ م) أنه ربما لقب أيضاً بهذا اللقب إيماء بأنه قتل

(١) المصدر السابق لابن أبي أصيبعة .

(٢) ابن أبي أصيبعة - حيون الأبناء ج ١٦٧/٢ .

(٣) أبو ريان أصول المحكمة الاشراقية ١٣ وأنظر ابن خلكان الوفيات ٢٥٧/٣ .

(٤) أحمد أمين : حى بن يقظان ٨ .

إستحقاقاً لهذا القتل وإلا كان لقب بالشهيد ، وأنه اشاع في حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي . ولكن إيمانه في الفلسفة ، ورايه في الحلول وإن الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الظاهر أن يتخل عن حمايته فقتل عام ٥٨٧ هـ وهو في السادسة والثلاثين من عمره ..) .

فإذا عدنا إلى المؤرخ المعاصر السهروردي وهو العباد الأصمهانى^(١) فإننا نجد يورد خبراً عن مناظرة دارت بينه وبين الفقهاء حول إمكان خلق نبي جديد ، وأن هذا من أسباب قتله . ولكن الدكتور ابريان^(٢) يرى أن السهروردي لم يهاجم النص الذي يذكر بأن مجداً خاتم المرسلين إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبي جديد . ولو وقفنا عند هذه النقطة لرأينا سلامة الدفاع في خذذاته ، ولكننا لو تتبعنا فلسفة السهروردي لرأينا في نظريته في قطب الوقت يؤكد أن للتوغل في التأله لا يخلو العالم منه (وهو خليفة الله) (ولا تخلو الأرض منه متوغل في التأله أبداً) (إذ لا بد للخلافة من التلقى لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى من ما هو بصدده^(٣)) — أقول لو تتبعنا السهروردي في هذا لرأينا يصل إلى غايته الحقيقية من وراء ذلك ، وهي تحطيم القيد عن توقف الرسالات بعد الإسلام ، وإطلاقها مع أقطاب الوقت للتوغلين في التأله والبحث ، الذين هم أفضل من الأنبياء والأولياء معا لأن الأنبياء والأولياء متوغلون في التأله فقط . ومن هنا كان ابن^(٤) تيمية على حق حين قال إن السهروردي بفضل الفيلسوف التأله للتوغل في البعث على النبي ، فضيف إلى هذا أن سلوكه نظرية السهروردي الشيعية القرمطية للر تبطة جذورها بالنصورية الفارسية القديمة المختلطة بالأفلوطينية — هذه

(١) الساد الأصمهانى : البستان الجامع لتواريخ الزمان ٥٩٢ — ٥٩٣ .

(٢) أسول الحكمة الإشرافية ١٩ — ٢٠ .

(٣) السهروردي حكمة الاشراق ٢٤/٢ .

(٤) ابن تيمية فتاوى ابن تيمية ج ٥ / ٩٣ .

النظرية هي التي اعتمد عليها في مدرسة ابن عرابي : عبد الحق بن سبعين ٩٦٧ هـ بالذات
 بنى قوله (لقد نجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدى ^(١)) . وكما أطلقت النظرة السهروردية
 الشيعية القيد فقد وجدت في المدرسة الإشرافية وفي مدرسة ابن عربي بعدها من يفسرها
 لدى نظرية قطب الوقت أو الإنسان الكامل كما سنرى . أن تركيبة السهروردي الفلسفية
 امتساح نجد فيها من الأنحاء للمسيحي قوله ^(٢) (أبناء النواصيت واحفظ الناموس) ومن
 الانحاء اليهودي قوله ^(٣) (عن الأولياء) (حملوا أسفارك وليتملقوا بأجنحة الكرويين)
 . ومن الرمز والمصطلح ^(٤) (أصعد إلى آل طاسين) وآل طاسين هم آل البيت ، ومن
 الحلول الخلاجي (إذا تفتت بدا ... وإن بدا غيبتي ^(٥)) ، ومن وحدة الشهود (إذا
 ففتت عن الشعور بقيت بقاء الحق تملأ ^(٦)) ومن الإشارات والرموز الملائكية القديمة
 والحديثة — (بياك عبد أنى من رجس الميول ^(٧)) (.. إلى غرفات المدينة الروحانية
 التي هي وراء الراء) ومن التقليد للقرآن قوله ^(٨) (فإذا عصمت فاصبر ، وإذا شرغت
 خضم ، وإذا طرحت فاصمد) . وليس هذا فقط بل إن السهروردي في هذه الفقرة يقدم
 لابن عربي نظريته في وحدة الوجود فيقول (فلعل بأرك يتأججك ^(٩)) . وهذا ما سبقوله
 ابن عربي في نهاية فلسفته (والصلوة مشتركة) (والمابد وللعبود واحد ^(١٠)) . والسهروردي

(١) بن شاذكر السكيتي نوات الوفيات ٥١٦ — ٥١٨ . وانظر للملح التليه والرد على اهل
 الامواء والبع ٢٦ — ٢٧ .

(٢) السهروردي : الطوحيات ١١١ والمباكل ٨ — ٩ .

(٣) مباكل ٤٧ — ٤٨ . ويلاحظ ان الاصل اليهودي لفظ : كرويم ومعناه سادة اللائكة .

(٤) طوحيات ١٠٧ .

(٥) طوحيات ٨٦ — ٩٠ .

(٦) طوحيات ١١٣ .

(٧) طوحيات ١٠٧ .

(٨) طوحيات ١٠٧/٩٤ .

(٩) طوحيات ١٠٧/٩٤ .

(١٠) ابن عربي النصوص ٢٢٦/٢١٤ .

في تركيته النعيبه. ساخط على كل علماء البرهانيات من المسلمين (فالإلمى أفلاطون
أجل قدرا من كل من برز في البرهانيات عن معرفه من المسلمين ^(١)) وقد تساءل فيه
إحدى رؤاه مع أرسطو (علم من فلاسفة الإسلام من وصل إلى الإلمى أفلاطون فقال
لا ولا إلى ألف جزء من رتبه) . ثم يورد فيحدد مكان البسطاى ومدرسته من ذلك
فيقول فلما رجعت إلى أبي يزيد البسطاى قال أولئك هم الفلاسفة ما وقفوا عند العلم
الأسى ، بل جلوزوه إلى العلم المحضورى الاتصالى اليهودى ^(٢) .

إن للدخل المباشر لفلسفة اليهودى في مدرسة الإشرافى هو القرامطة . فإذا رجعنا
إلى مصدر تاريخى قديم قبل اليهودى وهو للملئى (أبو الحسن محمد بن أحمد الملئى .
الشافعى ت ٣٧٧ هـ) نجد من حدد لنا أصول الإشرافية في نور الأنوار والنور الناسق .
الذين أقام عليهما اليهودى صرح فلسفته . يقول للملئى ^(٣) عن القردة الخامسة من
الرافضة (هم القرامطة ، وهم يقولون إن الله نور علوى لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام ،
وإنه تولد من النور لمضى النور الشجشمانى فكان منه الأنبياء والأئمة ، فهم بخلاف
طوائف الناس ، وهم يملكون النعيب ويقدرون على كل شئ ، ولا يسبزم شئ . يظهرون
ولا يظهرون ، ويعلمون ، ولا يعلمون ، ولهم علامات معجزات وأمارات ومقدمات قبل

(١٠١) . فتروى تحت المصدر السابق .

(٣) للملئى : الفقيه ٢٥ - ٣٤ وأظهر سلسل الكيلى اليهودى ٧١ .

ملاحظة : وقد يروى عن اليهودى أنهم يشبه ابن أبى أمية : فيون الايناء ج ٢/ ١٧٠ ونفس
بشبه سالى الكيلى ص ٩٧ فيه من طسطة وحدة الوجود

مصر الأنوار فى واحد وكأنا الأجسام جسم صورا
ما أرى نفسى لا أعصوا واحداً أنكم أتم أنا
وبه من منصب الأهمية (فيون الايناء نفس المصدر)

وصل الصبح مع النبوة وأنا . ديك يوم واحد يتردد
ودعوك تعرب فى الجنة معلقة . ولتد من إذا أناك اليوم
كم أمة حلتك وعاد صلب . ومسلج خريت وعمر مهد
ولكم نه قد أنى بمرجة . فساوكم سلوا لها ومعدوا

محيثهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها ، وهم مباينون لساائر الناس في صورهم وطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم . وزعموا أنه تولد من النور الشمشاني نور ظلامي وهو النور الذي تراه في الشمس والقمر والكواكب والنار ، والجوهر الذي يخاطبه الظلام ، ويمجوز عليه الآفات والنفسان ، وتعمل عليه الآلام والأوصاب ، ويمجوز عليه السهو والغفلات والنسيان والسيئات والنسكرات ..) . أمر آخر يشير إلى نفس المصدر الشيخي القرمطي ، وهو ما يمثله قبل السهروردي إخوان الصفاء في موسوعتهم الكبيرة الموقفة بين الفلسفات المختلفة وثنية وغير وثنية ، قال في إخوان الصفاء عن أسى النفوس بأنه (من كان عروفي الدين ، مسيحي المنهج ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ^(١)) . . . إلى آخر هذه الصفات الجامعة للمتناقضات ، وهو ما قعده السهروردي في قوله عن الفلاسفة (إنهم فروع شجرة مباركة) وإن (أمبودقل ، فيثاغورس وأفلاطون ، وأرسطو طاليس ، وبوذا ، وهرمس ، ومزدك ، وماني ، وإن اتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات رسل السلام والإصلاح . . وعلى الجبل : زهاد الهند وفلاسفة الإغريق ، وحكماء العراق يسمون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينتطوون تحت لواء فلسفة واحدة هي الفلسفة الإشرافية ، ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم للسادى والروحى ، والمقول للعارفة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها ^(٢)) .

ونلاحظ في النص أيضاً مدى تأثر السهروردي في شطر من مذهبه بالنظرية الفارابية للشائبة وهذا يرى أيضاً أنه يمزج نظرية المقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد وهذا يرى أيضاً أنه يمزج نظرية المقول العشرة بعد أن يحطم عن أساسها القيد فيطلقها إلى ما لا نهاية بحكم مبدأ القميص اللانهاى — أقول إنه يمزج هذه النظرية قبل وبعد أن

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ٣ / ٣١٦ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراف ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٢٩ / ٣٢ / ٤٤ / ٤٥

يطلقها بالمزدكية وللناوية . فإذا كان العالم جملة قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق (فإذا ما تجرد ناعن اللذات الجسمية تجلّى لنا نور الهى لا ينقطع مدده عنا ، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ، ومصدر النفوس على اختلافها ، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفسالى) . ومتى ارتبطنا بالروح المقدسة أو العقل الفعال أدركنا المعلومات المختلفة ، وانصابت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب حال اليقظة والنوم ، فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحانية تتخلص إلى عالم القدس (وتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتصل بالنفوس الملكية العاملة بحركاتها وبأولام حركاتها وتتلقى منها للتنبؤات فى نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش (١)) . وهنا لا يقنع السهروردى بالانصال بالعقل الفعال أو الروح المقدسة ، بل يسعى للاتحاد والامتزاج بنور الأنوار ، فيجمع فيما يجمع بين النظرة الفارابية المشائية والنظرة الخلاجية . وسنرى أن تطور المدرسة الإشراقية لدى صدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ) قد عدل مسج إشراقية السهروردى التى توفقت عند نسكران حقائق الوجود وردتها إلى محمولات ذهنية (٢) صرفة ، وكان بعمله هذا ثورة جديدة على الصوفية فى عصره وما بعد عصره . وإذا كنا نوافق الدكتور محمد على أبوريان (٣) على أن دراسة مذهب الإشراق تتمثل فيها المرحلة النهائية لتطور مذهب ابن سينا ، وانطلاق الجانب الصوفى فى المدرسة المشائية الاحلامية إلى غايتها الاشراقية فنحن لا نتفق معه فى قوله (٤) (وليس من شك فى أن جدلة للوضوح وطرافة ستثيران اهتمام كثير من الباحثين ، وإن ظهور مذهب الاشراق قد دحض الادعاء الذى ظن مؤرخو الفلسفة الاسلامية يذيعونه

(١) هياكل النور ٤٤/٤٥ —

(٢) جعفر آل ياسين الشيرازى ص ٥١

(٣) (٤) الدكتور محمد على أبوريان اصول اخيكة الاشراقية ١٣ وما بعدها .

حقبه طويلة من الزمن إذ خيل إليهم أن هجوم الفزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائياً في المشرق الاسلامي بحيث لم يكن هناك على حد قولهم تمت مجال لأى ابتكار فلسفى بعد ابن سينا ، ولكن التطور الفكري كان يجب أن يذهب إلى مدام رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التي كانت تقف بالمرصاد لأى انحراف عن مذاهب السنة (فالواقع أنه لاجدة في الموضوع ، وإنما هو استكمال وامتداد وجمع وخلط بين أمشاج للمذاهب على أساس من الريادة القرمطية الشيعية الواضحة التي وجدها السهروردي بعد الحلاج وفي مذهب الحلاج لقمة سائغة والواقع أيضاً أن السهروردي لقي أنصاراً له في رحلاته في فارس أو في العراق لدى السلطات الحاكمة وغيرها ، ولهذا ذهب إلى الشام لأنه كان يعتقد صلاحية جبهتها السنية وخاصة مع صلاح الدين الأيوبي وأولاده ، ورغم أنه نسي صلب الحلاج أو تجاوز له الشعور بقوة أو اعتداده بنفسه ككتاب عبقرى في الثلاثين أو السادسة والثلاثين ، فقد مضى في اتجاهه حتى وصل نهايته بنهاية الحلاج كما بدأها بنهايته في فلسفته في نور الأنوار حيث (١) قال :

لأنوار نور النور في الخلق أنوار والسرفى سر للسرين أسرار

أمر آخر لا تتفق فيه مع الدكتور أبى ريان في كتابه للمنازع عن الحكمة الإشراقية : هو قوله (٢) بأثر الفزالي للمنازع بالقرامطة في مشكلة الأنوار في اتجاه السهروردي . أما إن الفزالي تأثر بالقرامطة فهذه دعوى يبطلها الفزالي نفسه في إنكاره نظرية الفيض من أساسها وكل ما يتصل بها أو يؤدى إليها أو يتفرع ويتولد منها من دعاوى التجاد أو الحلول أو وحده الوجود أو الاتصال ، وكل ما يرتبط بالدراسة المشائية عامة في مسائل

(١) ديوان الحلاج 58 p : نشر وتحقيق ماسينيون .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الحكمة الإشراقية ص ٢٩/٩١ — ٩٥

الخيلة النبوية أو -مما الفيلسوف على النبي، حتى أن ابن رشد^(١) ذاته أكد أن (ابن سينا أتاح للنزالي إلزامه بوجود موجود قديم لا علة له)، ومن هنا قال^(٢) النزالي في نظرية التقيض. إن من يفتقد فيها لا يصل إلى الاعتقاد في حلق الخالق باعتباره صانع وخالق العالم. من هنا ندرك أن السهروردي إذا كان قد تأثر بمشكاة الأنوار فهو قد تأثر بما فيها من مدسوسات، كما دل على أن فيها كثير من المدسوسات التي لا تنفق مع روح النزالي السني. وهذا وذلك يجعلنا نؤكد أن السهروردي الشاب النهم العبقري الذي كان ينهل في سمار غنييف كل الفلسفات لم يأخذ أصول القرامطة عن النزالي، بل أخذها عن أصولها الأولى. روادها الأوائل في مطلع القرن الرابع، ومع غلاة الشيعة القرامطة وأصدائهم لدى رسائل إخوان الصفاء. من هنا لا يمكن تأويل نصوص السهروردي منفصلة فإن الحكم على السهروردي لا يمكن أن يكون دقيقاً إلا بدراسة مخطط مذهبه الأصلي (في جذوره وفروعه وثماره) الذي يؤكد (كاستري) في تفصيلاتنا التطبيقية أن الفيلسوف الإشرافي أسمى من النبي، وأن هذا الفيلسوف أو الإمام العرفاني هو قطب الوقت على رأس كل زمان على أساس امتداد الوحي، وعدم توقف الرسالة عند رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وكما يقول السهروردي على أساس انقطاع النفيض النوراني، ثم ربطه الوحي بمدد الخيلة للشائبة الإسلامية لدى الإمام أو القطب أو الوند أحمدية قبة الوجود أو صرح الوجود ومهما حاول^(٣) السهروردي نفي التناقض منه في حقيقة النور والظلام اقتداء بالأفلاطينية، هرباً من الزاد شبيه للأنوية يقبوع إشاريته - أقول مهما حاول ذلك في قوله بأن مدد الظلام أو الأجسام هو اللاوجود، فإنه يضع نفسه في أحد أمرين لا ثالث لهما، إما نفي الأجسام وإما ثنائية الوجود... وتدخل إلى تفصيلاتنا التطبيقية مع

(١) ابن رشد : تهاقت التهاقت ٣١٤ .

(٢) النزالي : تهاقت التهاقت ٥٠ وأظهر الدكتور إبراهيم مذكور : مجلة الرسالة العدد ١٤١٨ / ١٩٢٧

عام ١٩٣٦ م وأظهر أيضاً الدكتور عمود قاسم : مؤتمر دمشق ٢٠٠ .

(٣) السهروردي : حكمة الإشراف ١١ / ٢ . وأظهر هياكل التوفيق ٣٥ .

مذهب السهروردي في جنوره وامتداده ومكانه . هل ابن سينا صاحب النظرية الاشراق السهروردية؛ إن الذي أثار هذا التساؤل هو ما قيل عن ابن سينا أنه صاحب النظرية يدلل كتابه (الحكمة الشرقية) وقد أجمع المستشرقون على هذا الرأي ، وقالوا أنه المصدر لحكمة الاشراق ، وليس بهذا الكتاب فقط ، بل بما كتبه ابن سينا عن فلسفة المشق في رسالة المشق . لكن الأستاذ ^(١) نالينورفض هذا الرأي ، وإن لم يأت بنتائج حاسمة في هذا الرفض . فقد رأى أن كتاب ابن سينا الحكمة الشرقية كتاب فلسفي وليس في التصوف أو الحكمه الباطنه وجاء هنري كوربان فرادف ^(٢) خطأ بين لفظة الاشراقية والشرقية عند ابن سينا . ولكن جمع مذهب ابن سينا كان مقدمة طيبة ولاشك للحكمة الاشراقية لدى السهروردي سواء كان كتاب ابن سينا فلسفة خالصة أو تصوفاً باطنياً ، فإن محاولة التحرر من السيطرة الأرسطية كان الطريق المشترك لابن سينا والسهروردي ^(٣) ، كما أن الشفاء والاشارات والتنبيهات لابن سينا كانت محلاً خصباً ومدخلاً طيباً للمدرسة الاشراقية ضمن مداخلها المديدة . المهم أن ابن سينا والسهروردي حاولا التحرر من الأرسطية بإدخال أمشاج من الأنطوطينية الحديثة ، وأن ارتباطاً في نفس الوقت بالنظرة الفارابية في الجمع الخاطئ بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون . فإذا نظرنا إلى عملية الخلط عند ابن سينا والسهروردي نجد أنه بينما يدخل ابن سينا عناصر غنوصية هرسية نجد السهروردي يضيف عناصر من الحكمة الإيرانية القديمة لها السكان الأول في نظريته بالإضافة إلى غيرها من غنوصيات يقول فيها (وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة المتينة التي مازالت

(١) نالينو : مقال في مجلة الدراسات الشرقية R.S.O ١٩٢٥ المجلد الصادر بعنوان فلسفة ابن سينا الشرقية أو الاشراقية .

(٢) هنري كوربان : للعارض والمعارحات السهروردي ص ١٩٥ تحقيق ونشر كوربان وأظن ٤٣٣/٤٠٣ .

(٣) الدكتور أبو الملا عفيق : مؤتمر ابن سينا ٤٤٢ بغداد ١٩٥٢ .

أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية (١) لهذا نرى أن السهروردي لا يبحى في حكمة الاشراق فلسفة إيران أو فارس القديمة فحسب ، بل يبحى كذلك المرمسية المسماة بالشرقية الشرقية . نعم قد يفة عمر السهروردي على توكيد العنصر الاشراقى الفارسمى القديم ، وينبجى جانباً العنصر الشرقى ، وقد يطلق هو وشراحه اسم شرقية أو مشرقية على حكمتة الإشراقية فيوقدوننا في انلطاط والاضطراب كما يقول القطب الشيرازى (٢) في شرح حكمة الإشراق (حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة للشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية فوية فتسبب إلى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ، ولما هما ، وفيضاًها بالإشراقات على الأقمس عند تجردها ، وكان اعتماد القارسمين في الحكمة على الدواق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البعت والبرهان لاغير) من هنا وصل السهروردي بين هذين الطرفين على أساس الفصوصية القديمة والعالم المستورة التى نماها صائيه حران في المنطقة من سوريا قيا وراء القرات حتى بعد غزو المسلمين لقارس ٣ ، ولهذا وصلت في لغة هرية إلى علم القابعين . تقول إن هذه لليتافيريقا خلطها السهروردي بمناصر من زارادشت ، وأصبح عنده هرمس وأغاذيمون وأسقليوس ، وفيثاغورس . من حجج العلوم المستورة الرؤساء المزمومين لحكمة الاشراق إلى جوارجا (١) ما سب

(١) المطارجات ص ٤٠١/٤٣٣ .

(٢) القطب الشيرازى شرح حكمة الاشراق إيران ص ١٢ وأظن

Bulletin of the school of oriental studies Vol XII 1950 The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought.

(٣) موتك : إشماج ١٨٥٩٠ وأظن دى بور حائرة العاروف الإسلامية ج ٢ ص ٦٨٢ مادة

إشراق ١٩٢١ وأظن نالينو مجلة الدراسات المصرية مجلد ١٠ ص ١٩٢١ .

(١) المصادر السابقة تحت رقم ٣ .

وبزجرهم من حكماء فارس . لهذا نرى واضحا أن زرادشت هو الجسر الواصل بين اليونان والفارس ، وعلى هذا الجسر تم التمازج بين الشرق والغرب لدى الأفلاطونية الجديدة التي تتلذذ عليها السهروردي أيضا .

لا شك إذن في أن الأصول الفارسية القديمة هي التي أبدت غلابة الشيعة بتعاليمها تلك التي دخل من بابها السهروردي ، وازدهرت في حقها الإشراقية مع جلال الدين الدواني ٥٩٠٧ هـ وهو من شراح هياكل النور ، كما نبغ فيها من الشيعة أيضا الأبهري ٥٩٦٣ هـ ، ونصير الدين الطوسي (٥٦٧٢ هـ) ولكن أكبر أعلام الإشراقية بعد السهروردي هو ملا صدر الدين الشيرازي ١٠٥٠ هـ الذي تتلذذ على أعلام الشيعة الملامية بهاء الدين العاملي ١٠٣٠ هـ ، وميرداماد (١٠٤١ هـ) وقد امتدت شبكة هذه المدرسة حتى تخرج فيها البهائية وما تولد عن نظرياتهم من مذاهب (١) .

لهم أن مدرسة للغرب في تأثرها بالفنوص الفارسي الشيعي لم تكن متأخرة عن مدرسة للشرق من الناحية الزمنية ، ونرى أثر ذلك لدى عبدالله بن مسرة (ت ٥٣١٨ أو ٥٣١٩ هـ) وهو من رواد مدرسة ابن عربي للبائسين كما نرى أثر ذلك في الغرب المسيحي لدى هيلز Hales وريمون لال Raymond Lull وروجر بيكون R. Bacon ودون سكوت (٢) D. Scotus .

فإذا بحثنا عن قوة للمصدر الفارسي كمنصر أول في فلسفة السهروردي الإشراقية نجد أن السهروردي حين يخالف اتجاه المدرسة المشائية في المفاسر الأربعة الماء والتراب والهواء والنار ، فإنه يرجع إلى المصدر الفارسي القديم فيلبي النار أو يسويها بقيدا عن الماء والتراب والهواء ، لأنه يسميها النار المعقولة . ويمتد لها غير محسوسة (٣) : والنار المعقولة في الهواء

(٢٠١) فابورج أفلامون وزارادشت ١٩٦٤ — ١٩٤٥ ليزج ١٩٢٧ وأنظر جب

gib . Mohmmedaniam p 168—164

Enoc of Islam vol. II p 878 وانظر دائرة المعارف الإسلام

وانظر م. اوان تاريخ فارس النسخ الإنجليزي P 438 وبيوكمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣/١٣٤

(٣) حكمة الاشراق ٤٢٢ — ٤٢٣

(٣٠ م — الفلسفة الصوفية)

الذى هو قسم لطيف وقسم حار ، والنار هى الهواء الحار ، وهى لا تحرق ؛ بل الهواء هو الذى يحرق . ولما كان للنار الفارسية قد استبها ، فإن حكمة الإشراق تصور لها تار مقدسة معقولة بعيدة عن الحس والجسوس ، (فالنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهى التى انفتحت الفرس على أنها طلسم أرد يبهشت وهو نور قاهر فياض لها ، وهى أخت النور الاسفند (الإنسى)) وكما تضىء النفس عالم الأرواح ، كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكان أن الخلافة الكبرى للنفس ، فلنار الخلافة الصغرى) . وعند السهروردى أن النار المعقولة ، وهى مذكر لامؤنث (أخو النور الاسفند) (هى الممتدة فى مذهب الجلالة للشرقة وهى الحضرة الربانية التى تسكن إليها النفوس وهى التى قادت للسكن السعدين أفريدون ولياخسرو ، وهى التى تجلت لموسى لما أن نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة) . (١) وعند السهروردى أن هذه النار المقدسة بنوريتها وفاريتها لها أدعيته المقدسة أيضا - تلك التى تصل السهروردى بالجو الصايب . فهو واضح تماما فى هذه الأدعية وفى صلواته للملائكة الأفلاك فى صرح إشراقته المقدسة . ومن أدعيته لاشمس وهى تختلف كل يوم حسب نوع وطبيعة أيام الأسبوع (أهلا بالحقى الناطق الأنور) . ونلاحظ فى صيغة الدعاء بأن الشهب روح حى يستحق العبادة والدعاء المباشر . ويؤكد ذلك قوله (أنت «هورخش» الشديد . قاهر الفسق . فاعل النهار بأمر الله تعالى . مالك رقاب الأنوار المتحصدة يحول الله) (٢) . ورغم أن السهروردى يحاول فى دعائه إلغاء ليس المشاركة فى قوله بأمر الله وحول الله ، فإن ابن تيمية (٣) معذور كل العذر فى اتهامه السهروردى بتمام الإلحاد . أما المصير الثانى الأنطوطينى فيبدو واضحاً بالمقارنة بين هياكل

(١) حكمة الاشراق ١٢٧/٤٣٤ . وانظر عذاب الجلاج p 845

(٢) حكمة الاشراق ١٢٧/٤٣٤ . وانظر الألواح السابعة السهروردى كوربان ورقة ١١٨٦ - ١١٨٩ .

(٣) فتاوى ابن تيمية ج ٩٢/٤ ولا يجد هذا القول H. Ritter - قبلواحيات رقم ٩ مجلة الإسلام ٢٤ - ١٩٢٧ (p 85) Der Islam الزادات والتفاسات ٢٨٤ .

النور ، وأتولوجيا أفلوطين التي حسبها المدرسة المشائية لأرسطو . فأصل الهياكل في
 «أتولوجيا واضح تمام الوضوح» (١) ، كما نجد ذلك في رسائل السهروردي وكتبه الصغيرة
 أمثال التلويحات وأصولها من الأتولوجيا أيضا ، كما تبدو أصول نظرية التذكر عند حمى بن
 يعقظان السهروردي لدى الأتولوجيا كذلك (٢) . إن النور الأول عند السهروردي يفيض
 بينابيع للنور (وهذه الينابيع لاحد لها ، ولأنسب ولا إضافات في : هو ، وهي ، وإياه (٣)) ،
 مؤين أم النسب عنده هي نسبة الجوهر القائم الوجود إلى الأول المطلق بذاته ، وهذا هو لب
 «الأفلوطينية بصوغها السهروردي صياغة زارادشتية ... فهذه الماهية الأولى «هي بهمن»
 «غو هو مانو» أول الاسفهبذات السبعة ، وهو حكمة بزدان) ، وهو هو كما جاء في
 «مذهب» الملائكة عند «ابرقلس» من حيث أن لكل ماهية معشوقها ، أو كما
 يقول السهروردي (هو نور قاهر ، وهو «سببه» ، وعنده ، وواسطة بينه وبين الأول) ،
 «هو» هو أبونا ورب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا . روح القدس جبريل المسمى عند
 الحكماء بالعقل الفعالي (٤) . ويبدو التأثير بالأفلوطينية في استعمال السهروردي للرمز
 «الإنشائي» في استعماله إلى درجة عنيفة ، فإن جملة الصنم رمزا للمعنى الحسى والعقل معا
 أساسه أفلوطيني . فالإنسان الحسى في أتولوجيا أفلوطين هو صنم للإنسان العقلي الوجود
 معنى العقل الثاني ، أى في عالم المثل ، والعالم الحسى كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثل
 متفق على أساس المشاركة الأفلوطينية ، وهذا هو ما أتماه قبل السهروردي ابن سينا
 «ابن طفيل» (٥) . وقد خرج السهروردي من عملية الربط بالثورة على الأرسطية والثناء

(١) تارن المبكى الرابع والتلويحات ١١٢ أتولوجيا أفلوطين ١٤٨/١٤٢/٤٤/٢٣ .

(٢) تارن حمى بن يعقظان السهروردي وأتولوجيا ١٤٢/٢٣ .

(٣) مخطوط راجب ١٤٨ ورقة ١٨٢ أ .

(٤) حياكل النور ٣٠٢ حياكل ص ٢٨ القاهرة ١٩١٦ .

(٥) أتولوجيا ١٤٨/٨٧/٥٨ . أنظر برنلس شرح طياوس ج ١/٣٤١ — وانظر الدكتور محمد
 عطفي أبو ريان في كتابه أصول الحكمة الاشراقية ٧٨ .

على الأفلاطونية وذلك لضمف أتباع أرسطو (في قواعدهم ، و بطلان معادهم) لأنهم (حرموا من الوصول أغنى معاينة العاني) ، وبغنى أدق : حرموا من الكشف كما يقول الشيرازي : (وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على اللوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته (١)) .

فإذا ذكرنا أهم الدراسات لنظرية الإشراق فإننا نجد ما كتبه نالينر ، وكوريان . ناشر وبحق للطراحات ، وما كتبه وحققه فان دان برج Van den Bergh لهياكل النور ، وما كتبه الدكتور محمد إقبال ت ١٣٥٧ هـ) في تطور الليتافيزيقا في فارس عن ثنائية النور والظلام عند السهروردي ، وما حققه ماسينيون في مجموعة نصوص لم تنشر حول الجلاج وصلة السهروردي به ، وما قدمه كراوس في تحقيقه لأصوات أجنحة جبريل ، وما حققه الدكتور أحمد أمين (ت ١٩٥٤ م) للترربة الغربية (حى بن يقظان) في بحثه المقارن للفروق بينها وبين حى بن يقظان لدى ابن سينا وابن طفيل ، وآخر البحوث الهامة للمستفيضة ما قدمه الدكتور محمد على أبوريان في كتابه المتناز . حول أصول الفلسفة الإشراقية ١٩٥٩ م وما حققه لهياكل النور أيضا .

وقد صنف (٢) الدكتور محمد على أبوريان كتب السهروردي تصنيفا موضوعيا في نوعين حدد النوع الأول منه بالبحوث الليتافيزيقية ، وأهمها حكمة الإشراق . وهياكل الأنوار . أما النوع الثانى فيظهر لدى رسائله الصوفية وهى مجرد شروح وتصيلات لمذهب الأساسى فى حكمة الإشراق ، كما عقد الدكتور أحمد (٣) أمين فى نشره وتحقيقه لحنى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي مقارنة دقيقة وصل منها إلى حقيقتين هامتين الأولى : أن القصة فى ذاتها عند الثلاثة لها مدد يونانى قديم فى

٢٠/٥ حكمة الاشراق (١)

(٢) الدكتور محمد على أبوريان أصول ٥٠ — ٥٧ .

(٣) الدكتور أحمد أمين : حى بن يقظان ١٧ وانظر نى السهروردي من الكتاب ص ١٣٥ — ١٣٨ .

كتاب اسمه (إيمن ذريس) ومعناها حافظ الناس منسوبا إلى (هولمصر) ، وهو مبنى على حوارا امتزج فيه للذهب الأفلاطوني، بمنحبه قديما للصريين ، وذكر الدكتور أحمد أمين أن القفطي أشار إلى ذلك في تاريخ الحكماء . الحقيقة الثانية أننا : إذا قارنا بين ابن سينا وابن طفيل والسهروردى نجد أن حي بن يقظان لدى ابن سينا ٤٢٨ هـ هو العقل الإنساني ولدى ابن طفيل ت ٥٨١ هـ هو الإنسان نفسه باحثا متقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها ، ولدى السهروردي ت ٥٨٧ هـ هو الإنسان نفسه وقد اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والنوق إلى معرفة ربه ووصل فعلا . وإذا كان ابن سينا قد جعله عقلا متفلسفا ، فقد جعله ابن طفيل إنسانا عاقلا ومتصوفا معا ، بينما جعله السهروردي إنسانا متصوفا وصل إلى المعرفة الإشرافية فعلا عن طريق الكشف . وقد ذكر الدكتور أحمد أمين أيضا أن أسلوب السهروردي أغمض بكثير من أسلوب ابن سينا وعلى العكس كان أسلوب ابن طفيل (١) . فقد ركب السهروردي في هجرته الروحية باسم الله الكلي (حقيقة وجود كل عارف) ، وقد انصرف (عندما فار التور واستولى العقل على نزعات البدن وأخلاقه) بعد أن عبر جماجم عاد ونمود التي هي شهوات ، ولكن الله قال له إن العود ضروري إلى « فيروان » عندها تضرع إليها كيا . فقال له : (ولكني أبشرك بشيئين . أحدهما أنك إذا رجعت إلى المجلس يمتكك الحياء إلينا إذا شئت ، والثاني أنك متخلص فيما بعد إلى جانبنا تاركا البلاد بالقرية بأسرها (٢)) . ولا شك أن السهروردي يؤكد في نظريته الأفلاطونية رجعة النفس في تذكرها عالمها السامي : نفس الاتجاه المتدمع ابن سينا في النفس التي هي بطت

(١) الدكتور أحمد أمين حي بن يقظان ١٧ وانظر نفس السهروردي من الكتاب ص ١٣٥ — ١٣٨ .

(٢) النص الذي حصل عليه الدكتور أحمد أمين للسهروردى جاءه من الرحوم العلامة الأستاذ محمود الخاضعي وهو المخطوط الوحيد في مصر وقد حصل على صورته من أصله في مدريد بالأشكوريال التي حكيت نسخا في سجلاتها أنه لايز سنا وقد نشره كوربان بعنوان القرية القرية ١٩٥٢ .

من الحل الأرفع . وأبرز رموز السهروردي (المدهد وحى العقل : العقل الهادي الذي هدى سليمان إلى النبأ اليقين) ، نفس اتجاه العطار ، (والطور لدى موسى كعراج للمعرفة الدنية ، وحوّت يونس التي اتخذ سبيله في البحر سربا وهو النفس التي تسربت إلى بحر الجسد) (١) . نفس للد الملائكي الأفلاطوني القديم الذي عبر للمشائية الإسلامية . ونلاحظ أن السهروردي هنا لدى حى بن يقظان بعد أن تخلص (من وجس الهوى) كما يقول يمتد ما ذكره في التلويحات وحكمة الإشراف بعد عروجه على للمراج المشافي (٢) نجد هذا في قوله (وأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوائع واللوائح ، ثم يعمنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها للمكة متسكنة ، بعد ذلك يثبت الخاطف ، وعند ثباته يسمى السكينة : ، وعند التوغل يصير ملكة . ثم يحصل العروج (٣) . . .) وهو للمراج للشافي الذي يقول فيه ابن سينا فيما ذكرناه معه — من أن الواصل الكامل يتدرج من مرحلة الإرادة ، إلى مرحلة الرياضة ، إلى مرحلة الحد ، إلى مرحلة السكينة ، إلى مرحلة الملكة التي يصل بها أخيرا إلى منازل الاتصال (٤) وعلى الرغم من محاولات السهروردي نفي الامتزاج أو الحلول الخلاجي ، فإنه واقع فيه كما نرى وكما سنرى في الحلوية الأفلوطينية الحديثة .

فإذا مضينا مع السهروردي (٦) في صرحه الفلسفي الضخم نجده يرى أن المعرفة إلهام بشر به فلاسفة وحكامه المصور جميعا مهما اختلفت بيئاتهم ومنازعتهم وعقائدهم وأديانهم ، فكلمهم في رأيه يجمعون جهة واحدة هي الكشف . ولكن هذه المعرفة لاتأتي الا عن طريق بعض المواهب التي تظهر على رأس كل عصر حسب المفهوم الشيعي ، وهو عند

(٢١) انظر النص ١٢٥/٨ — ١٣٨ في كتاب الدكتور احمد امين حى بن يقظان .

(٢٣) السهروردي التلويحات ١١٣/٩٤/٩١

(٥) ابن سينا النجاة ٢٨٠ — ٤٥٤/٣٧٢/٢٨١ .

(٦) بحكمة الاشراق ٣٧١ وانظر هياكل النور ٢٨ — ٣٩ ، ٤٥٤٤/٣٢

السروردي قلب الوقت ، وإمام زمانه كله ، وليس لإمام الجبهة التي يقطعها وهو نفس الصراط الذي فلسفه ابن عربي خاتم الأولياء . ويبدو تأثير السروردي العميق بالنظرة الثنائية الفارسية واضحا في تقسيمه العالم إلى قسمين عالم النور ، وعالم الظلام . الأول هو الروحاني الأعلى أي للبر وعلى رأسه الإله الذي يدعى نور النور الذي تحدث عنه الخلاص في قوله كبداية للسروردي الإشرافي (لأنوار نور النور في انطاق أنوار) (١) . على ذا الإله في للسكانه عقول السكواكب ويسميا الأنوار القاهرة أو الحاكمة أو السائدة . تليها العقول الأخرى ويسميا الأنوار فقط دون أية صفة لهذه الأنوار . أما القسم الثاني فهو عالم الظلام . عالم الماديات والضعاف والرداءة . وأشخاص هذا العالم تدمى عنده بالأوتان أو البرازخ .

أما كيفية صدور الوجودات (٢) عن هذا الإله نور الأنوار ، فهي أنه قد انبثق إشراف واحد من نور النور — هذا الإشراف الأول أو النور الحاكم الصادر عن الإله هو الذي يعنيه ابن سينا بالعلول الأول . هذا النور على أثر صدوره ينظر إلى باريه ، وإلى ذاته ، فيجد نفسه عالما بالنسبة إلى الإله . ومن هذا ينشأ البرزخ الأول ، وهو الذي كان يسميه ابن سينا جسم الفلك الأول أو الفلك المحيط . وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى ، وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار القاهرة البرازخ مقهورة وهكذا يغفل النور ينتشر نازلا حتى يعمّ العالم على نفس النهج الذي رأينا في العالم الأعلى أعان كل عقل إنساني يمثل في برزخه العقول العليا في برازخها . ولم يسلك السروردي النهج الفلسفي فيما يتعلق بإنشاء الكون فحسب ، وإنما سلكها في مشكلة أدق من مشكلة الصدور وهي مشكلة الـ *Realism* والنومينالزم *Nominalism* . وقد قرر أنه لا يؤكد فسكرة للتالية المطلقة ، ولا يرى أن للإنسانية أو الحيوانية نموذجاً ذا وجود ذاتي كما قرر أصحاب هذا المذهب .

(١) الخلاص الديوان p 58 نثر ماسينيون .

(٢) حكمه الإشرافي ٣٧١ وما بعدها وانظر حياكله النور ٢٨ — ٤٥/٤١/٢٢/٢٩ .

لأن الفكرة العامة لا يمكن أن توجد إلا في العقل . إذ لو فرض وجودها في الأفراد لفقدت عموميتها ولكن ليس معنى هذا أنه لا يوجد غير هذه الفكرة العامة ، بل إن هناك شيئاً آخر أسس من الكائنات للمادية ، وأثبت من الفكر المجرد : إذ كيف يعقل أن الكليات العامة التي هي أرفع من الأشخاص المحسة تنفزع منها ؟ وكيف يصدر الأعلى من الأدنى ؟ وكيف ينتج للثاني من الوثن الوضع الذي لم يصنع إلا على صورته ؟ هناك إذن مبدأ — هذا للبدأ لدى نظرية السهروردي هو النور القاهر ، وهذا النور القاهر ثاو في عالم النقاء النوراني — الذي له صور معينة هي صور الحب والسرور والسيادة ، وحيثما يقع ظل هذا النور على عالما تنتج فيه أشخاص نوعه للرئية أو إزياته وأصناماه — تلك التي تصير على أثر ذلك أناسي أو حيوانات أو معادن ، أو طعنوما ، أو روائح — هذه الصيرورة تقع تبعا للاستعدادات الخفية التي تدم مواد هذه الكائنات لتقبل صور هذا النور . وعلى أثر ذلك توجد الفكرة العامة في العقول . وقد نسببت فكرة الصيرورة في إتهام السهروردي بالهوية إلى فكرة التناسخ وقبولها كبداً أصيل في فلسفته للبطل الملقبة كما سنرى بعد قليل (١)

فإذا مضينا معه في نظرية النفس فلاحظ أثر الفلسفة الفارسية الثنوية المتزجة بالأفلاطونية مما ستراه أيضاً لدى ابن عربي في نفس اللقام والجمال . يرى السهروردي أن النفس عنصران : الجسم الكثيف للظلم السلبي ، والجوهر البسيط للتأثير الإيجابي ، وهذا الجوهر هو حاكم القوى للأنح الأعضاء الحياتة والاكتمال ، وهو معنى النفس اللطيفة في القرآن أو عقل الفلاسفة ، أو قلب الصوفية (٢) .

(١) السهروردي : هيكل النور تحقيق ونشر الدكتور أبو ريان ٦٤ وانظر قصاب باشي زادة رسالة في مثل الأفلاطونية والمثل المثلثة مخطوط دار الكتب المصرية ٥٩ مجاميع ، وانظر حكمة الاشراق الفصل الثالث ٥١٢ — ٥١٨ وانظر جلال الدين الدواني : شرح هيكل النور وره ٦٣ مخطوط وانظر الدكتور أبو ريان أيضاً في أصول الحكمة الإشرافية ٢٠٠ وما بعدها .
(٢) كارادي نو Carra de Vaux مفكر الإسلام ٢٢٤ — ٢٢٥ p

فإذا تأملنا صرح حكمة الإشراق نجد قسمين الأول يعتبر مقدمة منطقية للثاني ، وهو الأنوار الآلمية . وقد اشتمل على خمس مقالات : النور وحقيقته ، نور الأنوار وما يصدر عنه وهذه هي المقالة الأولى . أما المقالة الثانية فهي ترتيب الوجود ، والثالثة في كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة ، والرابعة في البرازخ ، والخامسة في المعاد والنبوات والنامات . ونلاحظ في تقسيماته للنور والظلمة تقابلا متصلا فهو يرمز للروحاني بالخير ، وللأدنى بالظلم ، والمعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة ، وإلى الله نور الأنوار ، وإلى الجسم بالجواهر الفاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

فإذا اتفقنا معه في تقاسيمه للحكماء نجد أنواعا أربعة :

١ — حكيم إلى متوغل في التأله عديم البحث كأكثر الأنبياء والأولياء . والثالث من عقائده للبسطامي والحلاج .

٢ — حكيم ببحث عديم التأله كالمشائين أتباع أرسطو قديما وأتباعه في المدرسة الإسلامية حديثا كالفارابي وكابن سينا في مدرسة الفارابي رغم ترده بين أفلاطون وأرسطو في نظر السهروردي .

٣ — حكيم إلى متوغل في البحث والتأله ، ولم يصل إليه إلا السهروردي في نظر نفسه وفلسفته .

٤ — متوسطات بين التأله والبحث .

أما الحكميم الإلهي للتوغل في البحث والتأله كالسهروردي فله الرئاسة وهو الذي يسمى بالقطب .

ويندرج في صرح الحكماء ومراتبهم مراتب الطلاب ، فهناك طالب التأله والبحث ،
وطالب التأله فقط ، وطالب البحث فقط . وأمام طبقا للتقسيم والتصنيف : طالب التأله
والبحث . لهذا ذكر السهروردي أنه كتب حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث ، وهو
يشترط في أقل درجات من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح
ورود هذا البارق ملكة له . أما من لم يكن كذلك وأراد البحث وحده فعليه بطريقة
للسائين . معنى هذا أن الفلاسفة الخاصة تصطنع العقل ، في حين أن الحكمة الإشراقية
سواء نورانية عرفانية دعائما الذوق ومشاهدة الروحانيات ومعاينة أسرارها . فإذا كان
السهروردي في فلسفته الإشراقية حكيم متأله متوغل في التأله والبحث يسمو على درجة
الأنبياء والأولياء - إذا كان قد ضيق علينا انخفاق ضاربا بفلسفة العقل عرض الحائط
وطوله ، فإن السؤال الذي يواجهنا هو : هل الكشف ذوق خالص لا يمكن أن يقام
البرهان عليه ؟ لقد أجاب النزالي (١) فيما فصلناه عنه عن هذا السؤال بميزان العقل ، ليتمكن
التعرف على التوهم الشيطاني من التحقق السماوي استنادا إلى هذا الميزان السليم أو القسطاس
الستقيم ؛ وإن كان العقل في ذاته لا يمكن أن يحكم على ما هو فوق مستواه وحدود إمكانياته
كما رأى النزالي أيضا . وليس معنى هذا عنده عجز العقل بالمعنى السلبي المطلق للمعجز ، فإننا
عندما نترف بمحدود العقل في مواجهة اللامعقولات ، وحينما نعرف به ما فوق إمكانياته ،
فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يهضف به العقل من قصوره وإنما نكتشف به قوته أيضا
ومعرفته لنفسه ولما فوق حدود معرفته . ومادامت قوة العقل تقوم في قدرته على الملغوظ نفسه ، فإن
أعلى مراتب هذه القوة تكون هي المعرفة النورانية التي هي المعرفة القائمة للعقل . وإذا كانت
المعارف الكشفية من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها كما يقول ابن خلدون (٢)

(١) النزالي : الجواهر ١٢٢/٣٧ - ١٢٨ .

(٢) ابن خلدون القسمة / ٣٢٠ .

ملاحظة سبغى بيد قليل أن السهروردي يؤكد ما فوق الملغوظ المعنى في خطراته حين يقول [إن الجفر
العلمي أجمدة التصول عندنا] .

فإن الصوفية كما يقول ولیم جیمس^(١) ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما نصل إليه أذواقهم
الخاصة ما دنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وهذا يعود بنا إلى رأى النزالي في تحكيم
العقل المزمع لما في نفسه ولما فوقه حتى يميز لنا التوهم من التحقق ، أو الذى يمكن قبوله
والذى لا يجوز قبوله بحال من الأحوال ، أو كما يقول صالح بن مهدى القبلى^(٢) صاحب
الملم الشامخ غاطبا المتعصبين لدعوى إهمال العقل من جانب الصوفية (وأتم زعمون أن
الكشف ذوق ولا يمكن إقامة البرهان عليه ، فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز
غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب ، وإن كان معرفة ذلك الغلط
بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ،
وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، وقد
يكون هذيانا ، وقد يكون كفرا ونحوه) . من هنا يتحدد مكان العقل في حدوده كميّان
في نفسه ولتمييز ما فوقه ، ومن هنا تبطل دعوى التأملين المتوغلين في التأله والبحث
وما دون مستوأم من الأقطاب في هدم ميزان العقل على الإطلاق رغم دعوى السهروردي
إقامة فلسفته على العقل . لقد وضع السهروردي كل أنظاره في حقيقة الأمر عبر نظرية
الفيض أو الصدور التى نسق خلالها كل نظراته المتناقضة وغير المتناقضة ، في الوقت الذى
أقام صرحا هندسيا ضخما لحجته وسداه أنوار ، وظلمات من أنوار غاسقة ، أو من الأنوار
الظلامية كما يقول المصدر القرملى^(٣) عن السهروردي في فلسفته عامة .

(١) ولیم جیمس Varieties of Religious exp. 422

وأنظر برديايف Nicolas Berdyaev

الزفة والمجتمع Solitude and Rotiety ص ٢ (برديايف ت ١٩٤٨ م) ترجمة الزميل فؤاد كامل .

(٢) القبل الملم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ وأنظر الدكتور محمد مصطفى حلى ابن الفارض

١٥٧ — ١٥٩ .

(٣) الملقى التنيب والرء على أهل الأهواء والدم ٢٦ — ٢٧ .

ولقد حطم السهروردي أول ما حطم في نظرية الصدور نظام العقول المشرقة فأفاض على الإطلاق فيضانا مطلقا ، وذكر بأنها لا يحصرها حصر ولا عد ، فهي عنده حسب ما يفتضيه عالم الأنوار العقلية ، وهو عالم لا يدركه العقل وإن اتصف بالعقل ، لأن الفيض المتصل غير المحدود المتيد عنده إشرافي نوراني عرفاني كما يقول . ومن هنا كان الدكتور محمد علي (١) أبو ريان في غاية الدقة حين أكد أن مذهبه العام شعوري ، ولهذا فالنورانية المعرفة عنده تشتمل رغم حينئذها الهندسية الضمة بالطابع الشعوري لا العقلي . فإذا بحثنا وراء هذه لفظة لقيد العقول المشرقة إطلاقها إلى مالا نهاية وجدنا نظريته في (برهان ربه) هذا البرهان الذي هداه إلى الفيض اللانهائي . وهو يحكى لنا أنه كان قبل تعطيمه القيد عن العقول المشرقة أكبر الدائنين عن حياها للشأن التي تجهل ملكوت الأنوار فتعده محدود أو تقيده بقيود . (٢) نصل من هذا مع السهروردي إلى حقيقة خطيرة على أساس تمسكه الشديد بتعطيم قيد العقول المشرقة وعلى أساس إطلاق الفيض - هذه الحقيقة هي أن إيمانه بالفيض على هذا النحو يؤدي حتما إلى ما يحاول إنكاره دون جدوى ، وهو إيمانه بوحدة الوجود التي فلسفها بعده في وضوح سافر يحیی الدين بن عربی ٦٣٨ هـ . يقول (٣) السهروردي (وجاعة توهموا أن النفس جزء من الله والله لا يقبل التجزؤ ، لأنه ليس يحسم ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه ؟ ونقول : إن ما يسوقه السهروردي لدر الإيماد في الميئون لا يمكن أن ينفی النتائج الحتمية لمذهبه المؤدى إلى وحدة الوجود . يؤكد هذا معنا الفيلسوف للماصر راسل حين يقول إن نظرية الفيض بمفهوميتها ، والتي تقول باستعالة خلق العالم من لا شيء (انتهت على فترات في المصير للسيحية إلى مذهب وحدة الوجود (٤)) . والعجيب أن السهروردي في هذا المجال يؤكد بمبدأ

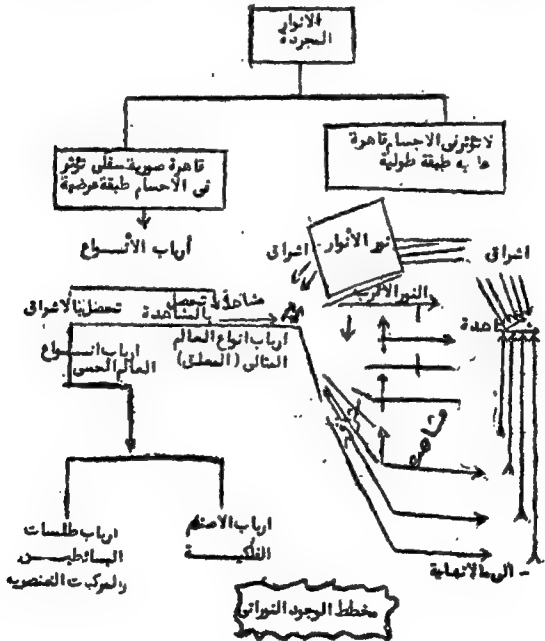
(١) الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الحكمة الإشرافية ١٧٦ .

(٢) السهروردي حكمة الإشراف ٣٦٧ - ٣٧١ وانظر الأراج السادية بتحقيق كوريليه مخطوط ١١٨٦ - ١١٨٩ .

(٣) البينكل الثاني من هياكل النور .

(٤) محمد تقي ديسل تاريخ الفلسفة الفرية ج ٢ / ٨٠ ترجمة الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .

عن العقل أن هذا هو ما عاينته بنفسه عندما فارق جسده ، واتصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطاً أولية لحقائق تستعصى على العرض ، وهو لهذا مضطر إلى أن يقسم أموراً لا تقبل القسمة من الناحية العقلية الروحية ، ويقسم خطوطاً ورسوماً قد تنير الطريق للباحث العقلي ، فهي صيغ مفرغة لا تعبر تعبيراً صادقاً عن الحيوية الروحية النورية ، ولسكننا في النهاية لا تفصل معه بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود لامتزاج المعرفة عنده بالوجود ، ولرؤيته الوجود وحدة شاملة رغم شبكتها الواسعة المتصلة الأسباب والحلقات حسب هذا النموذج التخطيطي البسيط الذي يحدد مخطط الوجود النوراني .



ويوضح من الخطط النقط الآتية (١) :

(١) أن لبناء الوجودى انجائين : أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الانجائاهان عن طريق المشاهدة والإشراق بالنسبة لنور الأنوار .

(٢) أن للحركات الفلسكية تأثيرا مباشرا على المنصريات ، وهى التى تعد المنصريات للفيض المقلى الشعاعى ، وهذا نجمه لدى ابن سينا فى المشائية وانحما .

(٣) أن وجودات العالم السفلى خلال لوجودات عالم المثل ، وهذه هى نظرية المثل الأفلاطونية .

(٤) إن عالم النور وهو عالم الأنوار المرضية التأثر بالأنوار الطولية تأثيرا على عالم الأحرار .

(٥) الأنوار المجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

(٦) الأنوار المدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها . وذلك مثل النفس الداطقة ويسمىها الاسفيهد ، وهو النور المهيمن ، وهذا المصطلح كان يحمله دهاقين طبرستان حتى بعد الفتح (٧) الإسلامى ، وهذه النفس تصدر عن رب ضم الإنسان بطريق الفيض . والأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين — أ — قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية المترتبة

(١) الدكتور محمد على ايو ويان اصول الحكمة ١٨٠ — ١٨١ وانظر حكمة الاشراق ٣٦٧ — ٣٧١ .

(٢) الفيلولوجيا الايرانية ج ٢٠ / ٥٤٧ .

فى النزول ، وهى لا تؤثر فى الأجسام لشدة نوريتها ، وقلة الجهة الظلمانية فيها .
 حسب قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية الكثافة النير مترتبة فى النزول ، وهى
 تأرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهى قسان : أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة
 من الطبقة « الطولية » ، وثانيهما : يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من نفس الطبقة
 الطولية .

(٧) الأنوار للنه هدية أشرف من الإشرافية ، والعالم المثالى أشرف من العالم
 الحسى . ومن هنا وجب صدور المثالى عن الشاهدة ، وصدور الحسى عن الإشراق
 وحل كل عالم نور هو علة فلكه الأعلى . ومعنى المشاهدة عند السهروردى مشاهدة النور
 الأقل للنور الأعلى فيستمد منه فيضاً قوياً ، وينتج عن هذا الفيض المتصل وجود نور آخر .
 والسبب كما يقول السهروردى (إن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية
 يقتضى حصول مثلها) (ويحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا)
 « وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ، ويقع عليها شفاعه ، والأنوار القاهرة ينعكس
 النور من بعضها فى بعض ، فكل عال يشرق على مانعته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل
 الشماع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة . ومعنى هذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة
 يتحقق كل منهما للأنوار من نور الأنوار بغير واسطة ، وبواسطة النور الأعلى الذى
 يعمل فوق كل نور .

(٨) معنى الحركة ليس هو الانتقال فى مذهب السهروردى ، وإنما الحركة معناها
 الإضافة حسب لب المذهب وجوهه .

(٩) توجد وسائط مباشرة وغير مباشرة لانهائية طبقاً لانصال الفيض الانهائى

وهذه الوسائط تضعف كلما بادت عن الواحد حتى تكاد تنظم. ^(١) ومن هنا تبرز نظرية ظهور الظلام عن النور التاسق في فلسفة السهروردى أو النور الظلاى كما يقول الأصل القرمطى الشيعى فيما ذكرناه. ويبدو لى من وراء هذا الخطط العجيب ملاحظة هامة حول أثر الأفلاك على العنصرىات تلك الدعوى التى حولت علم النجوم بمعناه العلمى إلى دجل وشعوذات. وأماى نسان هامان : الأول للقديس أوغسطين ^(٢) (٣٥٤ - ٤٣٠ م). الثانى لفخر الدين الرازى ^(٣) (٥٦٠ - ٦٠٦ م) وكلاهما صادق فى دعونه الدينية الأصولية. أما القديس أوغسطين وهو التلميذ للتماز لأفلوطين فقد تبنى نظرية أثر الأفلاك على العنصرىات والمضائى وتطوراتها غنياً قاطعاً وذلك فى جداله مع اللاتورية أساتذة السهروردى. وأساتذة أوغسطين قبل مرحلة هدايته وثورته عليهم ، وإن فى قوله : أن اختلاف حظ النوائم يعنى أثر الكواكب ، لعل الفخر الرازى قد خطم علم النجوم بمعناه كما فهمه السهروردى وللنظرية قبله ، لأن فى ذلك مشاركة وإشراكاً وخروجاً على أصل التوحيد. فإذا ذكرنا أن الفخر الرازى يملأ مع السهروردى على نحر الدين الماردينى وكانت بينهما مساجلات ، فإننا نؤكد أنه لا حجة على الإطلاق لتسبب كتاب السر المحتوم لفخر الدين الرازى فالكتاب يصرح بعبادة النجوم والكواكب والصلوات لها كصلابة السهروردى للعلم للمقدسة فى الشمس وغير الشمس. والفخر الرازى السنى أبعد ما يكون عن هذه الضلالات وملاحظة أخرى فى خطبته إشراقية السهروردى لدى صرحها الضخم ، وهى : ما حقيقة النور التاسق أو الدابل أو الهامد — ذلك النور الذى تكونت منه الأجسام.

(١) السهروردى : حاشيته الإشرافى ٣٢٤ / ٢٩٧ - ٣٢١.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ٧ - ١٩. القاهرة ١٩٤٦. وانظر برتراند راسل . تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ٨٦ - ١٩٠٦ م.

(٣) الرازى . للباحث للمعربة ٢ (٤٠ - ٤٢) ج ١ / ٢٢٣ - ٢٢٤. وانظر الفيلولوجيا الإيرانية . دز Rüter من ٢٨٥. رقم ٣٦. وأظهر منيب القدوة لبيلى ٨١٠ الترجمة للذكر محمد عبدالمهدى أبوريمه النس ولطافى ١٩٦ وأظهر الفيلازى . الأسفار الأربعة ج ٧ / ٢٥٧ / ٢٤٤.

من الأشعة الهامدة بعد ذبولها ؟ وما تحتاج الجدل العريض حول لثقل المعلقة السهروردية
 وصلتها بمثل أفلاطون بعد أن عرفنا مصدر مثل السهروردى في النور الظلامي لدى
 القرامطة ؟ إن الجواب على هذا السؤال يقتضينا الرجوع إلى السهروردى نفسه ، فهو لم
 يخف عند الأفلاطونية الحديثة كما وثق بمقام فلاسفة الاسلام ، وإنما رجع إلى صاحب
 الحكمة اللدوقية أفلاطون كما يسميه ، لأنها عنده في مقابل الحكمة البعثية الأرسطية . فلبا
 دحض إنكار الأرسطية للمثل الأفلاطونية عا دافوصل بين أفلاطون وأفلوطين على أرض
 الفنوصية الفارسية القديمة المختلطة بأشاج الفنوصية الشرقية عامة . وإذا كن قد تبع أفلوطين
 في قوله إن الأجسام تكونت من الأشعة الهامدة بعد ذبولها ، وكان في هذا مبتعدا عن
 أستاذه القديم أفلاطون الذى يفصل فصلا تاما في عاله للمثال بين العالم العقلى والعالم
 الحسى ؛ فإنه في حقيقة الأمر لم يتعمد لأن الأشعة الهامدة أو الخامدة هي الظلام ، والأشعة
 بهذا الوصف الخامد لا تسمى أشعة ، لأن الظلام عنده بمثابة الوجود للنور . من هنا لم
 يخرج السهروردى ولم يخرج أفلوطين معه على أستاذهما الأول أفلاطون ، ولا على مثله
 الباطنية المنفصلة ، بدليل السهروردى ، أن الأجسام تصبح لا وجودا من حيث الحقيقة
 بالنسبة للمثل الأفلاطونية ، وفي هذا رجوع إلى الأصل لا خروج عنه ، وتوكيد أيضا
 بعدم وجود الأجسام وجودا حقيقيا . ولست كما مع ذلك نفس اضطرابا مع القائلين بأن
 إضافة الأنوار على الأجسام تؤكد وجود الأجسام بدليل قول السهروردى (١) (في النور
 الأرضي لما رأى ضوء سراج البدن تعالى به ، وإن كان البدن وقوله من أعلى مدونه -
 فالنور الإضافي ، وإن لم يكن مسكنا ، ولا ذا جهة ، إلا أن الظلمات التي في حيزه -
 و أجزائه البدنية - مملوءة من تلك المعلقة بين النفس والبدن ، وتكونها غروا له)
 هنا من قوله : ومن غلبة أخرى تؤكد بأن الأداة الروحانية روحية تدل على

ونحمد وتهمد فتتحول إلى ظلام : هنا لا يمكننا أن نسلم متفقين مع الدكتور^(١) أبي ريان بأن هذه الأشعة الروحية تذبل وتتحول إلى ظلام لأن الوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً مهما حاول السهروردي تأكيد ذلك ومهما شط شارحوه ومؤرخوه في أحاديثهم عن الوسائط والمثل المعلقة بين المحسوس والمقول كحل للشكالك مستندين إلى حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوجد إلا في ذهن حكاء الإشراف أو مؤرخي حكاء الإشراف . ونصه العجيب حقاً (إلا أن جابلق ، وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورفلياء من عالم أفلاك المثل)^(٢) . هنا يصل بنا السهروردي في حقيقة عالم المثل المعلقة إلى القول بالتناسخ بعد القول بإطلاق الفيض إلى مالا نهاية . فالمثل المعلقة السهروردية ولو أنها لا تنمكس في سرايا إطلاقا ، ولا يمكن إدراكها بالجلوس الظاهرة كما يقول ، ورغم أنه لا محل لها في هذا العالم ، « فإن لها مظهراً قد تظهر فيه على شكل جن » ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين (وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه ، به جميع ما بالم الأجسام من كواكب ، ومركبات ، ومعادن ، ونبات وحيوان وإنسان ، وزيادة أيضاً على ذلك ، واسكن هذه الوجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام حسب مركزها بين السعداء والأشقياء^(٣)) . إن هذا ولا شك يقدم لنا طريقاً مرسومًا للتناسخ . فالنفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة وتتخذ أجساماً أخرى من أجسام الحيوان ، فتشقى بها وتقال عقابها ، وهكذا إلى أن تنطهر . من هنا كان عالم المثل المعلقة (كما يؤكد السهروردي) محتوى الجنة والنار المشار إليهما في القرآن ، ويتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة . وهو في مقام آخر يردد نفس الاتجاه مع تأويل شاذ لمفهوم القرآن (كل نفس ظاهرة تتلذذ بالمفارقات . فالأنفس الخليقة تتألم بالاتصال كلما دخلت

(١) الدكتور أبو ريان : أصول ٢٠٠ - ٢٠٤

(٢ و٣) حكمة الإشراف ص ٥١٢ - ٥١٨ . وابتداءً من كل النور ٥٠٤

قائمة لعنت أختها^(١) (٥٠). إن السهروردي في واضح فلسفته واتساق منهجه صدق قولى
 حقيق للتناسخ القديم الذى يؤكد أن طهارة الإنسان من أرجاس البدن (أورجس
 الهيبولى كما يقول السهروردي) — لا بد أن تمر أطواراً تخرج منها نقية بريئة لتستطيع
 مصاحبة الآلهة أو الأرواح النورانية . ولا بد لها من أن تحمل في بدن حيوان أو نبات أو
 جراد في عالم للثل الملقة . فإذا عدنا قليلاً إلى الينابيع القديمة للتناسخ السهروردي نجد
 لدى الاتجاه الأبيقورى^(٢) : الذى يقول : (والحالات التى ترد على الأنفس في هذا العالم
 كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفعيلها فإن فعلت خيراً أو حسناً يرد عليها سروراً
 وفرحاً وإن فعلت شراً قبيحاً يرد عليها حزناً وحرماً) . ونجد لدى الاتجاه البوذى^(٣) .
 الذى يقول بنقل النفس ، وينكر الجزاء الأخرى حين يقول (فالأبدان التى تحمل
 فيها النفس واحداً بعد واحد شبيهة بالأعوام أو الأيام في حياة الفرد الواحد . وإذا فرضنا
 النفس خلوداً فكيف يجوز لحياة واحدة قصيرة أن تقرر نصير هذه النفس إلى الأبد)
 « وأن الحيلة لا يمكن افتراضها إلا على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود
 النفس تمانى العذاب وتتمتع بالثواب جزاءً وفقاً لما وقع منها في حياة ماضية . رذيلة أو
 فضيلة ، إذ يستعمل على فعل صغير أو كبير خيراً أو شراً أن ينعى لغيره ، وإن كل
 شئ لا بد أن يظهر ذات يوم . ذلك هو قانون السببية في دنيا الروح ، وهو أسس قوانين
 العالم وأبعثها في وقت ماضٍ) . معنى هذا أنه (لا بد من حيوات أخرى يتولد فيها (٥٠٠))
 « وليس في هذا الينابيع الأولى لفلسفة السهروردية في التناسخ ؟ ولا أخرى هل أخذها
 ذلك الشاب المبهرى منها أسليماً لم يأخذها وخرجها عبر المصطلحات الشيعية في

(١) السهروردي في التلويحات ١٢٣ — ١٩٤ وانظر أيضاً حكمة الإنسان ١٢٢ — ١٦٤ .
 تولد قسم التناسخ إلى نينج (من الإنسان إلى إنسان) ووسنج (من إنسان إلى حيوان) ووسنج من إنسان
 خلق نبات ووسنج من إنسان إلى جراد . الفوائ : شرح مباهل النور ص ٢٢ .
 (٢) الفهرستاني : الملل ١٤ / ٣٣٠ — ٣٣٥ وانظر أيضاً ديوانات . أمه المفضلة ص ٢٠ /
 ص ٣٤٥ .
 (٣) أمه المفضلة ص ٢١٤ — ٢١٥ .

الرجمة (١) أم فلسفها معها ؟ . فإذا تقيمنا عالم الظلام عالم الوجود . عالم المادة ، فكيف يحـد عند (٢) السهروردي تفسـير الفيض وصدور الظلام عن النور ، أو تنامي النور إلى ظلمة أى عدم ، في الوقت الذى هيأ له لكل الإشراقات ، وفي الوقت الذى يؤكد فيه الفارق بين الأنوار المقاية للفيضات والأنوار الحسية ، وفي الوقت الذى يؤكد فيض الأنوار على الأجسام ، وإن الاستفـهـد لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه ؟ إننا لا نستطيع أن نعـطـى تفسـيراً للفكرة التى تقول بأن تعقل النور الجرد افقره ينتج عنه هيئة مظلمة ، فكيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور وللممكن عن الضروري . ولما كان الصدور حتمياً في منقطع الفيض للتصل ، فكيف تنسـق فكرة الإشراق الضروري مع فكرة الإمكان وفي هذا كل التناقض ؟ إنه ليس من طبيعة المقول أن يتناقض ؛ وحق لو فرضنا هذا ، وقبلنا صحة تـتـاج الظلام على النور فلنـا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطى أى عدم النور ، وليس الظلام عنده مبدأ مساوفاً للنور حسب ثبوتية اللامبئية أو الزرادشتية (٣) . . . ماذا يقول السهروردي في هذه للتناقضات ؟ والجـمـع بينـ

(١) لاشك أن المفهوم الشيعى في الرجمة له ملامحه . بفلسفة التناسخ المرتبطة بفلسفة الكلام والنور الأزل . وفي مختلف مصادر الخط الفاضلى في التوكل الشيرازى والفري . وقد أولها المصطلح الشيعى في الآية القرآنية (وَلَا رِبَا لَهُنَا الْعَذَابُ) في أحبيتنا اللتين هاترتنا بديننا قبل أن يخرج من سبيل المؤمنين ١١ وانظر عند رضا المفكر عقائد الإمامية ٦٧ . وقد أشرنا في كتابنا عن الإمام جعفر الصادق كيف أن الصادق نفس الرجمة نفسه أجهنمياً يعنى عودة السلطان للموتى والذى لكل البيت كما أفاد ابن خلدون في الهجوم على هذه الاتهامات في التناسخ والرجمة (مقدمة ٢١٨ — ٢٣١)

(٢) حكمة الإشراق ٣٢٥ وأظهر هياكل ٦٣ .
(٣) هناك فرق بين وصف الظلام بأنه = عدم النور أو جهـش النور . وفي الحالة الأولى بين أساس لا يمكن وجود الظلام كحالة يتعدم فيها النور قطعاً لصفته وإن كانت من جهة أخرى حالة وجودية مثله قولنا الجفاف = عدم الماء . فثلاثان عدم الماء . ولكنه حالة أخرى وجودية هي الجفاف بالنسبة للأرض والزرع . أنظر هامش أصول الحكمة الإشراقية للدكتور أبى ريان ٢١٢ . في تعليقه الخاص وتحقيقه للمتاز .

التناقضات ؟ . إن عماد^(١) المذهب الذي تتكلم عليه نظرية السهروردى : هو أن إحراق
النور الجرد لفقره ينتج عنه ظل مظلم ، أو هيئة مظلمة حسب مصطلحه . أما دليله : فقد حله
ذلك الصراع بين النور الأتم والنور الأقل — في هذا الصراع يدرك النور المهيمن
فقره (استغساق ذاته) فيحصل منه ظل (هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه) .
ويوغل بنا السهروردى في البحث فيقول : (وباعتبار غناه ، ووجوبه بنور الأنوار
يحصل منه نور مجرد آخر . فالبرزخ ظله ، والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو ظلمة
لعقمة .) . هكذا يصل بنا السهروردى إلى دليله القائم على مبدأ الفيض في صور
شاعرية جميلة موهلة في التجرد والتناقض مما إذا قسناها بمقياس الحقائق المتعلقة .

أما صدور الممكن عن الضروري عنده فيؤكد^(٢) في قوله : النور الإبداعي الأول
لا يمكن أشرف منه ، وهو مذهبى السمكيات ، وهذا الجوهر ممكن في نفسه ، واجب
في الأول فيقتضى لنفسه إلى الأول ، ومشاهدته جلالة : جوهر أقنيسيا آخر ، وبظنره إلى
إمكانه ونقص ذاته بالنسبة لكبرياء الأول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني
يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهر مجرداً ، وبالنظر إلى نفسه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت
جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلسفية وعنصرية) . هكذا يصل بنا
السهروردى بمنطقه الخاص إلى تحليل كيفية صدور الظلام عن النور ، والمادة عن العقل ،
والتنفير عن الثبات دون أى اهتمام عقلى بصدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما ، ودون
أى اهتمام بأى تساؤل عن كيفية وجود الجسم أو صدوره عن نقص النور ، أو فقر
الجوهر النوارى في صراعه مع ما هو فوقه ، ودون أى اهتمام بأى تساؤل لمسائل كيف
أمكن اعتبار الفقر فى شيء يؤدى إلى صدور شيء آخر ليس من طبيعة هذا الشيء . إن
التناقض يبدو واضعاً في حرص السهروردى على التمسك بالبدأ الأفلاطونى في اعتبار

(١) سبكه الإشراف ٢٣٥ وانظر المياكل قبل ٣ ، ٤٧٠

(٢) السهروردى في الحكمة الإلهية ٢٣٥ . هذا كله النور ٢٣٦

عالم للمادة لا جوداً) وفي الوقت نفسه تسليمة بتلاشي عالم الفيزيوات العقلية مهما يكن
نحفلها من النورانية والا كمال العقل . فإذا مضينا معه في تشريحه لتكوين الأجسام
وجدنا التناقض واضحاً . يقول السهروردي (١) (إن تكون الأجسام عن مصدرين .
الأول : عن الحركات التنازلية من القواهر العليا التي يصدر عنها أجرام الأفلاك
والسواكب ، ومنها أيضاً يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثرية . .
الثاني : الانكسارات النورانية المتلاشية ، ومنها يحول الظلام إلى مادة أو جسم بمعنى
أن الظلام هو عدم النور . هنا يبدو واضحاً أن الأشعة لا تتطور في نورانيتها إلى ملامهاية
في النورانية ، بل تعود إلى نقيضتها ، أي إلى عدمها ، أي إلى عدم . ولما كان الظلام
يساوي عدم النور فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام . هذا هو اطراد للذهب السهروردي .
ولا يمكن أن يكون لشيء نوعان من عدم فيكون للنور عدم هو لا شيء أصلاً ، ثم
يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام : الذي هو عالم المادة . وعلى ذلك فنحن
أمام فيزيوات مادية لامتناهية أيضاً بالنسبة للفيزيوات النورانية اللامتناهية أصلاً . وقد
تساءل الدكتور أبوريان (٢) عن هذا التناقض للتصل في طبيعة الأشياء وقال إذا جاز
اللاتماهي بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من المسير التسليم بإمكانه فيما يختص
بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللاتماهي على أنه منتهى الخصوبة والغنى في الوجود .
ولكن لا أجد أية غرابة في هذا حسب منطق السهروردي ، لأن الفيض النوراني
متصل مهما تحول إلى ظلام عنده مهوده أو ذبوله وهو من طبيعة اللافناء واللاتماهي .
مهما كرت عليه أدوار واكوار . وعلى هذا فالسهروردي للتناقض مطرد مع مذهبه وإن
خالف واقع وطبيعة الأشياء . فإذا مضينا مع نظرية السهروردي إلى غايتها نجد مسألة
خلاص النفس من الظلام أو من اللاوجود أو من الجسد ، والمآل واحدة مترادفة

(١) حكمة الاشراف ٣٥٢

(٢) الدكتور أبوريان : اصول ٢١٦ —

الأقفاظ . إن السهروردي (١) هذا مجرد شاعر مؤرخ للمشائية الإسلامية وخاصة مع ابن سينا في حديثه عن صلة النفس بالجسد ، ومكان الحب أو العشق كخلاص للنفس من الجسد سمياً وراء الانطلاقة في ملكوت نور الأنوار . فإذا تعرفنا على رأى السهروردي (٢) في صلة النفس بالجسد أجاب بأنهما متقابلان ، ولا بد من واسطة بينهما وهي الروح الحيوانى . ذلك الروح الذى تحدث عنه ابن طفيل عندما شرّح حى بن يقظان قلب الفزال ، فأحس بحرارة ذلك الروح الحيوانى منطلقة من تجويف القلب . أما مسألة وجود النفس قبل البدن أو بعده أو معه ، فإن السهروردي يصل بنا فى هذا تأكيد إلى التناسخ . فهو يؤكد أنه لا خلق للنفوس ، ولا قدم لها . ويحل هذا التناقض بالقيض للتصل . يقول السهروردي (رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار من غير أن ينفخ منها شيء ، فلا يتوجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتفع من بارئها وواهبها القريب القدسى الفعال) . معنى هذا أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن للتمتع لاستقبالها . شبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار بها واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يمتورها نقص ، كذلك العقل الفعال واهب النفوس مهما أفاض من نفوس فإنه لا يمتوره نقص ما .

أما أدلة السهروردي على هذا الذى يؤكد أنه فى أن النفس لم توجد قبل البدن وأنها مخلقة مع البدن ، وفى الوقت نفسه لا خلق للنفوس ولا لها قدم — هذه الأدلة يصرها السهروردي فى مسألة قدم العناصر (الحديثة نسبياً بالنسبة لما فوقها) كفيض من

(١) هياكل النور ٥٣

(٢) هياكل النور ٥٥ — ٥٩

عالم العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة ، كما يحصرها في معنى النور القاهر ، والذاسق المنحول إلى ظلام ، وإلى لا وجود ، أو إلى جسد . والسروردي يؤكد أيضاً في معنى أن النفس ليست قديمة : إن النفس القديمة لا تجس في كون حديث ، ولأنه لا يمكن أن يجذب حديث قديماً ، والحديث هو البدن ، والتقديم للقروض قدمه : النفس . ومع هذا فلما كان النور الناسق قد تحول في حركته أو إفاضته إلى جسد ، فإن النفس والجسم ليسا حديثين بالمعنى المذهبي ، لا طراد الفيض . واتصاله اللاهائي في نورانياته وظلايماته ، وإذا كان اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزلياً حسب أصول المذهب ليس معناه إبطال القول بالتناسخ ، فإن اطراد المذهب أيضاً يؤكد ذلك رغم ذر الرماد في العيون . ورفض التناسخ ، أو التردد بين الرفض والقبول في تعميمات لا يستطیع الوقوف أمام تيار المذهب الذي يؤكد أن المفسرين في آثار اللاوجود أو الجسد لابد أن يهبطوا إلى المستوى الذي خبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج في الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها ، حتى تتطهر وتسلک سبيل السعداء ، وهذا هو التبريز المثل لفكرة التناسخ^(١) .

نصل من هذا مع السروردي إلى أن مسألة الفيض اللاهائي التي ترحبت عليها مسألة التناسخ كوسيلة للخلاص الأبدى عبر التطهير ، ومسائل اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أزلياً ، مع عدم سبق وجود النفوس على أبدانها ، وإفاضتها مع البدن معاً وجميعاً — كل هذا نصل به مع نظرية السروردي إلى مذهب وحدة الوجود أو مدخل وحدة الوجود على وجه أدق . وقد أثار كوربان^(٢) في هذا تساؤلاً مضمونه أن تلاميذ

(١) حكمة الإشراف ٤٣١ / ٧٠ والسروردي يؤكد مدد الفيض بتأويل الآية السكينة (ماقتلت كلمات الله) (الكهف ١٠٩) ويرى هذا أن الفيض لانهائي .

(٢) كوربان . Carbin ; Suhrawardi d' Aleb (1191) Fondateur de la doctrine illuminative Paies 1989 .

السهروردى ومريديه ومؤرخيه المخلصين لم يستطيعوا فهمه ، (وبهذا لم يستطيعوا حياة المذهب عن الخطر المزدوج الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع بين تأليه الإيمانوضى ، ووجودة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر المجرد) . معنى هذا أن بدء المذهب الإشرافى فى صرحه السهروردى لا يؤدى فى رأى كوربان إلى أى تعارض أو تناقض من شأنه أن يصل بنا إلى أية نظرية تقود إلى وضع الحادى ، وإن أكد ذلك تلاميذه المخلصون له أمثال الشيرازى (١) نفسه — الذى فسر أقوال السهروردى فى النفس ، وأكد أن النفس المجردة تنهى فى معارجها إلى الاتحاد بالله كما أكد أن نفوس غير السكامين قد لا يكون الموت ذاته مخلصاً لها . وفى هذه الحالة لا بد للنفس أن يرجع إلى الحياة لتتقمص جسداً آخر شبيهاً بالجسد الأول لىكى يتم تطهيرها .

فإذا مضينا مع السهروردى (٢) لتتعرف على رأيه فى الوجود والعرفة خلال التوحيد حوصلة العرفة بالوجود والتوحيد . وفقاً عند النقط الآتية :

- (١) إن معرفتنا وإدراكنا لا يتميز عن وجودنا ، ووجودنا يتضمن إدراكنا . عندئذ تصير نفوسنا مرآياتاً . ومن هنا كان الوجود الذاتى هو نحن لا سوانا .
- (٢) إن الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة فى مرآة . ومن نظر إلى الكائنات جميعاً كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة أهل المشاهدة .

- (٣) إن حقيقتنا ليست بذاتها فى جوهرها لا ككل ولا كجزء . وإنما هى شمعاعات للواحدية الأحدية . وهى فى نسبتها للواحدية الأحدية كنسبة شمع الشمس إلى الشمس .

— انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لها فى كتابه شخصيات ثلاثة (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦ بارس ١٩٣٩ أنظر ص ٩٩ من الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦ ج .
 (١) الدكتور أبوريان أصول ٣١٨/٢٩٨ .
 (٢) كوربان : السهروردى مؤسس المذهب الإشرافى الترجمة العربية ص ١٢٠ .

(٤) عندما نبين للرتبة التي قطع النظر فيها عن ماهيتها من حيث كون هذه محل للوجودات ، وأن وجود الأشياء قائم بها . وعندما نبين للرتبة التي يستحيل فيها بقاء وجودنا من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء — هناك تكشف لنا حقيقة الذات الوحيدة العارفة بعد أن تمنعظم وتزول كل النسب والإضافات والظلال والألوان من (أنا وأنت وهو) . هنا يبدو السهروردي حلاجاً جديداً ، أو ما فوق الحلاج في الواقع ، خاصة في تمحيده لدرجات التوحيد في أربعة مراتب (أ) درجة من يقولون لا إله إلا الله ، وهي درجة العوام ، ودرجة سائر الناس ، لا يضيفون الألوهية إلى الله . (ب) درجة من يقولون لا هو إلا هو . وهؤلاء يفتقون عن المو الإلهي كل أنواع المو . أعني أنه لا أحد غيره (هو) يقرر على أن يسميه (هو) لأن كل (هو) يصدر عنه ويشفق منه . (ج) درجة من يقولون لا أنت إلا أنت وهم أسمي من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير النائب ، وكأنه شيء غائب ، ويكررون كل (أنت) تريد أن تشهد على نفسها بهذا . (د) درجة من يقول : لا أنا إلا أنا . وهي درجة السهروردي أو الحلاج في رأي السهروردي ، لأن كل رسائل الخطابة تهدف في الشرك . من إن السهروردي الحلاجي يؤكد أن الأنا مجرد حجاب ، والأنا هنا هو الأنا المنفصل عن الأنا ، وليس هو الأنا الذي يقول أنا (إن صحيح الحجب من : هو ، أنت ، أنا) ولا يكون ولا يمكن ولا صوت ولا صورة (١) .

(٥) على الرغم من أن السهروردي (٢) قد صرح بأن الحلاج قد أعطى حق تصرف الأغيار في دمه بقوله وبوجه السافر :

(١) مديوناً مذاب الحلاج 522 - 521 p. وأظهر كراوس Kraus في ترجمة لسن رسالة أسوان أجنجليريل ترجم الفصح إلى العربية لـ كهور عبد الرحمن بدوي الطبع ١٥٤ - ١٥٥ من الفصح المترجم كتاب هتحيات الله .
(٢) ماسينيون : مذاب الحلاج 522 p. : وأبطل أربعة أصول لم تنشر خاصة بمؤلفات الحلاج P. 81 .

يبنى وبينك أنى يزاحفى فازرع بأنيك أنى من البين
فهو قد سلك نفس الطريق وزاد عليه ، وإن الفزء وأوغل فى الرمز والإيماء .

ولما كان الفزالى قد صعد إلى بارثه قبل السهروردى بأكثر من ثمانين عاما ، فقد تكلف ابن تيمية بحكم أعلن فى عطف أنه لا استثناف فيه وهو كفر السهروردى وابن سبعين من بعده فى مذبة ابن عربى كما سترى . فإذا حددنا موقفنا مع السهروردى ونظارياته المتناقضة فإننا نجد أنه حكام قيد العقول العشرة للمشائية راجعا إلى الأسفهبذ الزارادشقى متساوفا مع العبرانية فى مذهب الشكك والأفلوطينية للحدثنة لدى مجموع الوحي السكالدانى . كما نجد أنه نقل طبيعيات أرسطو إلى نظام ملائكى مفارق مطلق على نسق الأبتساق الزارادشقى حتى الأسفهبذ ، روح القدس جبريل (رب طلسم نوعنا ^(١) ومفيض نفوسنا) . السهروردى فى الواقع لم يترك للمشائية ؛ بل صعد على معارجها قبل وبعد أن حطم قيود عقولها . فهو قد استقر طويلا عند الأفلوطينية لدى برقلس مع سدنة الصمت (الشيوخ ^(٢) العشرة) للهمنين على الأفلاك (أولئك الذين لا يتكلمون إلا عن طريق رائدكم العاشر . لكن السهروردى حين أطلق قيد العقول العشرة متطورا بالمشائية على معراج الحلاج الأفلوطينى وصل إلى النتيجة النهائية للمثل الأفلاطونية القديمة ، وهو يعبرها بمعراج الأفلوطينية للحدثنة على ثنائية الزرادشئية وفلسفتهم فى التناسخ (وعلى أساس من تأويله المجيب للقرآن للآية الكريمة (ما نزلت كلمات الله ^(٣)) فأتى نحن كما يقول السهروردى « إلا كلمات مشتقة أو أصداء لأصوات أجنتة جبريل روح القدس ، العقل الفعال) وما نحن إلا فى (تقاسل متجدد ، وفيض متوالد وتناسخ مطرد الأرجاء والأرحاء (فى حدة تلك الجارية السوداء) ^(٤) وإذا كنا نحن أبناء الانسان كلمات صغرى

(١) هياكل ٣٥ حكمة الإشراف ٣٦٧ - ٣٧١ .

(٢) Journal Asiatique 1985 (يوليو سبتمبر - ٨٢) .

(٣) ٢٧ من لقمان .

(٤) أصول أجنتة جبريل المصدر السابق لها .

للكلمات الكبرى التي هي فيض عن الكلمة الكبرى ، فلا بد من رجعة الكلمات
الصغرى إلى الكبرى كرجعة الأصداء للصوت . وإذن (فاقراً القرآن كأنه نزل في شأنك
عالمه يقرأ القرآن على لسان كل قارئ .^(٢)) (والله هو القارئ) . وإذن حقيقة التوحيد
لا أنا إلا أنا ، فأنحن إلا انكاسات في اللزاي^(٣) . أو ليس هذا هو المفراج العلاجي
الذي قدمه وفلسفه السهروردي لابن عربي ؟ . لقد زعم كوربان أن ابن تيمية^(٤) حكم
فقط على السهروردي بأنه ادعى النبوة قياساً فيما يلوح لسكوربان بدعوى نبوة المنتهى ،
فهل هذا تحليل على لموقف نظريات السهروردي من دعوى النبوة والقطبية قياساً على
دعوى المنتهى ؟ إن السهروردي حين ناقش معارضيه حول إمكان خلق الله إلهي بعد محمد .
(صلى الله عليه وسلم)^(٥) لم يسكن يقصد الفصل بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي ،
فذلك مجرد تبرير فقط ، وهو لا يخفى حقيقة نظريته في الحكيمة المتوغل في التأله والبحث ،
الذي هو أفضل وأسمى من الأنبياء . وإذن فلا حرج على السهروردي في دعاواه ، مادام
الجفر الشيعي وهو مصدر وسر أسرار العلوم لدى غلاة الشيعة - هو (أجدية التصوف
لديه ، فلا تخلو الأرض من متوغل في التأله والبحث كالسهروردي وليس في التأله فقط
(كما كثرة الأنبياء - والأولياء)^(٦) .

إن ابن تيمية وأولئك العلماء الذين أقموا السهروردي ما قصدوا في الواقع
إلا الكشف عن رواسب الفلسفة القرطبية في نظرياته ، وخاصة وأنهم يرون العالم ظواهر
متعاقبة أو متناقلة متوالدة كما أنهم رواه في إطلاق القيد عن الوصية التاريخية للامام

(١) مجموعة نصوص لاسينيون ٤٠ - ٤١ .

(٢) عذاب الحلاج 596-582 p .

(٣) كوربان الترجمة العربية للدكتور بدوي ١٣٩ .

(٤) ابن تيمية : بنية الرائد ٩٣ / ٥ .

(٥) عماد الأسفاني - : البستان الجامع للمصدر السابق .

(٦) حكمة الإشراقي ١٩ وأنظر أبو ريان ١٧ .

الشيء لكل سهروردي واصل متوغل في التأله والبحث ، ومن هنا أطلق القيود عن العقول المفارقة . وهو حين أكد قدم العقول والأفلاك وقوسها الناطقة ، وكميات العناصر وما يلزمها أوليا كما لحركة السرمدية والزمان لم يقل بالحدثات المتجاوزا فهي أيضا عنده قديمة لأن (العالم معلول لله ، واقفه أزلي ، فالعالم أزلي ، والصادر من القديم قديم) حتى المقاصر المحدثنة قديمة ، لأنها في عالم قديم لا تتماق بها من نظام قديم (١) ومهما كان دافعه في للثل المعلقة فقد وضعها مجرد جسر أو برزخ لحاملة أهل السنة ، ولذر الرماد وراء سراب صور البعث والجزاء كحل مزعوم منه لمشكلة التناسخ الأصلية في مذهبه ومتولداتها الخطيرة . إننا نقول أن تدخل على امتداد مدرسة السهروردي ، وقبل أن نصل منها ومعها إلى ابن عربي لا بد لنا من القول بأن النتيجة الحتمية لتساوق اتحاد البسطامي ، وحلول الحلاج واشراقية السهروردي مؤدبه إلى وحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، والإنسان الكامل الذي هو في روحه أفضل من النبي ، والذي ولايته ممتدة غير مغلقة على خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم . فإذا قيل عن هذه المدارس المنفصلة بنظرها بأنها قد غلب على أهلها التوحيد انخلاص اللبرأ إلى حد أن جعل أصحابها الوجود لله فحسب وأن الوجودات مجرد عدم أو ظلال في المرايا - فإن ما يقال تناقض مشين ، ولا عذر على الإطلاق لتلك المواجيد اللاواعية فهم جميعا لم يدركوا أي تناقض في ذلك التضاف العجيب بين وجود محسوس بالعقل لا ظاهرة لعدم أو لعدمية فيه ، وبين وجود مطلق عام ، ولا ندري كيف يرتفع التقيضان معا في هذه النظريات ، فتستحيل معها فكرة الخلق والخالق وكما يستحيل معها كل فهم عقلي إيماني لمعاني الألوهية والبشرية ولمعاني الرسالات والشرائع شرائع الحق والعدل والجزاء . فإذا مضينا مع صرح السهروردي في مدرسته فإننا نجد أبرز ممثلي الاشراقية صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٤٠ هـ) صاحب الأسفار الأربعة . وهو أو سمعهم آفقا

(١) هياكل ٦٦ فصل ٥ .

(٢) الأسفار لأتزال مطبوعة طبع حجر باسم الحكمة المتعالية وهي النسخة الوحيدة ودار الكتب المصرية رقم ١ / ١٠٢٢٢ هـ

وأكثرهم وضوحاً وتطوراً للمذهب . ذلك لأنه وجد المائدة الشيعية حافلة مركزة في تراثها الضخم لدى أساتذته بهاء الدين العامل (١٠٣٠هـ) ومحمد باقر الداود (١٠٤٠هـ) ثم تراث المهروردي ، وأخيراً تراث ابن عربي ذاته ، وسنرى أن الشيرازي مزج المهروردي تماماً بابن عربي . وقد ذكر براون Brown^(١) أن الشيرازي تأثر بأرسطو ولكنه (لم يكرر السابق لاحقاً) ، كما تأثر بالأفلاطونية المحدثة عن طريق تراث المهروردي والتراث الملائكي القديم وحديثه ، وإن وقع في نفس الخطأ الذي حسب أتولجيا أفلاطون لأرسطو ، كما يقول في نصه (كما ذكر هذا معلم المشائين أرسطو وليس في أتولجيا^(٢)) . لكننا نرى أن الشيرازي رغم تأثره كأساتذته في مدرسه الفيض والصدور إلا أنه كان يؤمن بانصاف الماهية بالوجود للشخص ، وهو بهذا يميز الجوهر الأصيل للهائية القديمة في نظريتها القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وأن المتحرك يتحرك بواسطة ، وأنه لا بد للتسلسل من أن يصل إلى محرك لا يتحرك جوهر بسيط لا يتجزأ . وقد عارضه في هذا نصير الدين الطوسي^(٣) . كما أكد الشيرازي خلافاً للأفلاطونية أن حلقة المقول الفاضلة تلك التي أطلقها المهروردي بانهائية ليست حده (الشيرازي) سوى سموت مختلفة لمسي واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة ، أو الحق الأول حسب المصطلح الشيرازي . وقد عدل الشيرازي أيضاً في منهج ابن سينا كما تضافد المهروردي ، ولكنه كان جديداً حقاً في تحفظه لابن سينا الذي أنكر الحركة في الجوهر واختار ابن سينا لما يجازي التمييز . فقد كان ابن سينا يعتقد أن طبيعة الجوهر إذا فسمت فسدت وقته واحدة . لهذا استعمل على عدم الحركة واعتبارها حركة مجازية . كما رد وتعديل الشيرازي : أن الجوهر يتحرك بجوهره حتى يكمل^(٤) . ولما كان تراث

(١) براون التاريخ الأدبي لبارس V. II. 425 وأنظر أيضاً إقبال 569 : Dev. of

(٢) الأسفار ج ١ / ١٩٩ - ٢٠١ .

(٣) الطوسي : تحقيق للمذهب الحق ١٥ وأنظر الموسوي / زوهرات الجئات ٢٣٠ .

(٤) الشيرازي : الأسفار ج ١٩٩ - ٢٠١ وهو هنا يرى ابن سينا رسالة النفس نفيرها

الأسناد . محمد بايت القندي / ٧ .

لابن عربي امام الشيرازي فقد تملذه أيضا فيما تملذ لأوسع وأعمق الثقافات ، ولهذا تبلورت عنده نظرية وحدة الوجود في صورة أخرى غير التي نعرفها لدى ابن عربي . فبينما كان ابن عربي (كما سنرى) يرى أن الوجود حقيقة واحدة ، ويمد التعدد والكثرة أمراً نقصت به الحواس الظاهرة ، ويلخص نظريته في قوله (سبعان من خلق الأشياء وهو عينها) — نرى الشيرازي يؤكد أن الوجود أمر أصيل ومحقق في الخارج ، وأن للماهية منزعة منه ، وليس هوانات الخيال ، أو المحمولات العقلية كما يقول الماتوفة . (٢) حلى أن المفارقات بين ابن عربي والشيرازي ليست بذات أثر كبير فيما أضنى ابن عربي من سمات لحقت الشيرازي في فصول كتبه ورسائله . وهي ذاتها كانت أيضا بجبالظن بعض الباحثين بأنهم بوحدة الوجود للمادية التي تعتبر الوجود حركة مستديرة تنتهي حيث تبدأ كالحلقة المفرغة سواء بسواء . وهناك مجالات للتوافق بينها في استعمال الرمز كأدوات للتعبير عن الفكر طارحين معا سذاجة العالم الظاهري ، موغلين في الباطن سعياً للوصول إلى الحق عن سبيل العقل كما يرى الشيرازي أو عن سبيل المجاهدة والذكر كما يرى ابن عربي .

وأما هذا نصان متقاربان لابن عربي والشيرازي يؤكدان مدى الاتصال بينهما في المنهج وإن اختلفا عند نهاية الطريق .

يقول ابن عربي (٣) أما التصريح بمقيدة الخاصة (وحدة الوجود) ، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها . فإنها العلم الحق ، والقول الصدق ، وليس ورامها صريح يستوى فيها البصير والأعمى . تلحق الأبعاد بالأداني

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج ٢ / ٢٠٤ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ١ / ١٥ — ١٦ .

(٣) ابن عربي الفتوحات المكية ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

والأسافل بالأعلى) : ويقول الشيرازي (١) في نفسه (وقد أشرت في رموزه إلى كثرة الخلق لا يهتدى إلا مقتها بالإيمان على نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعزف المطالب ؛ ونبت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية ؛ وقد صنفته لإخواني في الدين ، ورفقائي في طريق الكشف واليقين ، وسفكم البرهان على أن الوجوديات وإن تأثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تمينات الحق الأول ؛ وظهوراته ذوره ، وشئوناته ذاته ، لأنها أمور مستقلة وذوات منفصلة . .) (٢) والشيرازي يعزج لنا السهروردي بآية عزى فيقول : فإنك قد آمنت من تصاعف ما قرع سمعك منه بتوحيد الله سبحانه توحيدها (خاصياً) (فإن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ؛ وليس للماهيات والأعيان الإنشائية لوجود حقيقي . إنما موجوديتها بانصباعها بدور الوجود ؛ ومما وليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود ، وطور من أطوار تجلياته ؛ والممكنات باطلة الذوات أولاً وأبداً ، وللوجود هو ذات الحق دائماً وسرمداً . فالتوحيد للوجود والكثرة والتمايز للعالم ، فالوجود الحق ظهور لذاته في ذاته ؛ هو المسمى بغير الغيوب ، وظهور بذاته لعله بدور به سموات الأرواح وأراضى الأشباح) .

فإذا سألناه (٣) عن التعدد والتكرار أجاب بأن (التعدد والتكرار في المظاهر وللأشياء وما أمرنا إلا بالواحدة كالحق بالعدم) (٤) (كل شيء ممالك لإوجهه) (٥) ؛ ومعناها : (الوجود إلا الله) ؛ (ولكن كل شيء وجهان وجه إلى نفسه ؛ ووجه إلى ربه ؛ فهو باعتبار وجهه نفسه عدم ؛ وباعتبار وجه ربه وجود) (وهو مرآتك في رؤيتك نفسك به

(١) صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ (١ - ١٠ / ١٥ / ١٦) وانظر في أمثلة
شرح المقدمة الأربعة ٣٨٥ .

(٢) الأسفار الأربعة ج ٢ ص ٥٤٢ أخر ما وجدناه .

(٣) المصدر السابق الأسفار الأربعة ج ٢ ص ٣٩٧ .

(٤) آية ١٠٠ من سورة القصص .

(٥) آية ١١٨ من سورة القصص .

وأنت مرآته في رؤيته أسمائه ؛ وظهر أحكامها ؛ وليست سوى عينه ، فإن كنت ترى الوحدة فقط ؛ فأنت مع الحق وحده ، لارتفاع الكثرة اللازمة عن المطلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الحق وحده . وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة ، والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين المتكافئين (١) . (والحق منزّه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليل ، والحق للنزّه عن المكان موجود في كل واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما تقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والتفراق كما يقول النزّهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفان . ليعرفوا أن تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بال مجرد عن بعض أتعاء الوجود بالمباينة وللغايرة . فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر . هو في كل شيء وليس في شيء ، وفي كل زمان وليس في زمان ، وفي كل مكان وليس في مكان ، بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء) . والسؤال الذي يواجهنا : هل الشيرازي يدعو إلى وحدة وجود ابن عربي ؟ لأنه لا يدعو إليها بالذات ، ولكنه يدعو إلى وحدة وجود أخرى يصحح بها ما غرض ، أو يعدل بها ما اتبس على المدرسة الاشراقية .

الشيرازي في الواقع يعضي مبدئياً معنا في فكرة واجب الوجود ، ومناطق علمه بالكائنات ، وصلته بها في وجهة نظر تكاد تكون جديدة . فهو لا يعضي مع المشائية اليونانية أو الإسلامية في أن مناطق علم واجب الوجود بالممكنات جاء عن ارتسام صور الأشياء في ذاته ، وتقدير صور الممكنات في نفسه ، ولا يعضي مع السهروردي في أن كون علمه بالأشياء للممكنة هو نفس حضور تلك الأشياء المباينة في وجودها عن وجوده ، ولا يعضي مع المعتزلة في القول بثبوت المعلوم ، ولا يعضي مع الافلاطونية في قيام المثل والصور

(١) الأسفار الأربعة - ٧٢٨ / ٣ - ٧٢٩ .

المجردة بذواتها . بل (كما أن ذاته في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه ، فهي أيضا امرأة يرى بها وفيها صور جميع المسكنات دون حلول أو اتحاد ^(١)) . من هنا يصل الشيرازي إلى رأيه في معنى وحدة الوجود لديه بعد أن أكد أن ارتباط الله بكائناته ارتباط غير ذي كيفية ، كما أكد أن هذا لا يمنع تكثر الموجودات في الخارج تكثرًا حقيقيًا ، وهو هنا يخالف ابن عربي في وحدة وجوده .

فإذا نظرنا إجمالًا إلى وحدة الوجود بمعنيها نجد وجهتين :

أولاهما : تذهب مذهبًا ماديًا تنتفي فيه الذوات المشخصة نفياً تباطاً ، حيث لم يعد الله والعالم لديها سوى قوى مادية متنوعة يتضايق بعضها البعض تضايقاً غريباً لا يقوم الدليل الموضوعي عليها إلا بسبيل من الخيالات الشعرية المجدعة ، والوجود عندها حركة مستديرة تنتهي من حيث تبتدىء . أما ثانيهما : فتذهب مذهباً روحانياً خالصاً باعتبار أن القوى المبتدئة في المالم أوجه للخالق على قدرته دون أى نقي للمناعة أو الرحمة أو العافية ، ولا شك أن الاتجاه الأول هو الاتجاه الأصح بآراء ابن عربي والأقرب إليه . كما لا شك أن الاتجاه الثاني هو الأصح . والانسب لاتجاه الشيرازي والأقرب إليه . فالشيرازي أكد انصاف الماهية بالوجود ، وأقام الدليل على تشخصها وتكاثرها ، فهو إذن من أصحاب وحدة الوجود بمعناها الروحي لا المادي . ومن هنا تؤكد مرة أخرى أن البسطامي والحلاج إلى نظرية وحدة الوجود ، كما مذهب ابن عربي ، وإن كانت مدرسة البسطامي والحلاج والسهورودي هي المدخل لانبثاق نظرية وحدة الوجود . فإن هذه المدارس على اختلاف مناهجها أو اتفاقها أكدت فقط الوجود الله . أما للموجودات فقد حكمت بعدمها عندما محضا ، دون أن تدرك في الواقع أى تناقض كبير في هذا التضاد المريب بين موجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للمدغم فيه ، وبين وجود مطلق عام . وقد يكون من العقل أن تهم مؤيدهم اللاواعية بالشطط بدلاً لآمن أن نصممهم بالكفر على الإطلاق

حتى هذا الصدد كما وصمهم ابن تيمية^(١) مثلاً. ولكن لاشك في أن هذه المدارس في كل
 نما ولادته من نظريات وأفكار تأرجعت ما بين نظريات الإنسان الإلهي أو الإله
 الإنساني قد صدمت مشاعر العالم الاسلامي بأجمعه إلا في جهة واحدة هي غربي آسيا
 أو أوسطها ، وفي نهايات أطراف الجبهة الإسلامية في مشارف العراق والأندلس مع رعيا
 المعجم وتلاميذهم ومريديهم الذين كانوا يرون أكاسرة فارس وغيرها أكملة من نسل أمة .
 ولهذا تغلغلت لدى هؤلاء الرواه مذاهب الحلول (٢) والتشبيه (٣) والتناسخ (٤)
 والامتزاج (٥) ، ثم انتهت إلى وحدة (٦) الوجود ، وحطمت فيها حطمت كل القوانين
 والشرائع السماوية ، ودعت إلى إهمال التكاليف الدينية وتحويل العبادات إلى رموز ،
 وبحركة للتسويات بحسب الإرادة والحرية والعقل وإن ادعت التسك بالعقل . فإذا عدنا
 إلى تجديد الشيرازي في مذهب السهروردي ، فإننا نجد أبرز ما قدمه : هو أن إشراقية لم
 تتجه نحو الروحية الخالصة التي دفعت السهروردي إلى نكران حقائق الوجود ، وردها
 إلى محركات ذهنية صرفة ، ثم دفعته أخيراً إلى التوفيق بين مذاهب الاتصال في المدرسة
 للشائعية ومذاهب الاتحاد في المدرسة الحلاجية . إن تصوف الشيرازي قائم على أساس
 عقلي نظمي يعتمد على الدراسة والتأمل معا ، فطهارة النفس مثلاً لا تكون عن طريق
 الإلهامات الروحية فحسب ، بل عن طريق التفكير وإعمال العقل بالذات ، والعلم طريق
 للسعادة ، وهو في هذا المجال أقرب إلى ابن باجة أو علي وجه أدق إلى ابن رشد ، بينما كان
 غيره من أعلام الصوفية يهدفون إلى تنميه وإثراء فكرة الاتحاد بالله عن طريق نظريات
 الحلول والانصهار وشتان بين ذلك وبين الاتصال الذي يشر فقط بمجرد العلاقة بين

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، السبعينية ، بنية المراتب ج ٩٣/٥ وما بعدها . القاهرة ١٩١١ م .

(٢) incarnation

(٣) Anthropomorphism

(٤) Metempsychosis

(٥) incarnation or Minglencss

(٦) Pantheism

الإنسان وعالم الروح . ولكن رغم هذا فقد أكد لنا الأستاذ (١) جب ، وبراون (٢) وبروكلمان (٣) على اتفاق كامل بأن الشيرازى يجمعه لفلسفة السهروردى وابن عربى .
وخلاصة التراث القرمطى الشيعى — قد أثر تأثيرا مباشرا فى ظهور البهائية ، والبايية والقاديانية ومذاهب هذه الفرق الخارجة . ونحن نتفق معهم فى هذا ، ولسكننا ندعو إلى دراسة الشيرازى المبقرى أيضا فهو ولا شك فى حاجة إلى دراسة أوسع ليس مجالها هنا . وحسبنا إجمالا أن الشيرازى هو قرة للدرسة الإشرافية بما قد يفوق أستاذه السهروردى ..

(١) جب : Mohammedanism p. 163-194

(٢) براون : New History of Mirza Ali Muhammed

(مادة بايية) — دائره المعارف الإسلامية ج ١ / ٢٢٧ وانظر له أيضا

Lit. History of Persie Vol 17 P 420.

(٣) بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ / ١٣٤ الترجمة العربية .

وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية . Vol 4p 378.

الفصل السادس

نظرية وحدة الوجود

ومتولداتها لدى ابن عربي ٥٦٣٨ هـ ومدرسته

لما كان ابن عربي قد نشأ في الأندلس العربي ، فلا بد أن هناك تماسا مباشرا مع الثقافة السابقة عليه للعاصرة لطفولته وصباه وشبابه في بيئته المباشرة . إن هذا يقتضي منا البحث في إلمامة قصيرة عن الأصول الفلسفية لمدرسة ابن عربي مختلفين مع أستاذنا الدكتور أبي العلا حفيظي (١) الذي ينفي أثر مدرسة ابن مسرة في فلسفة ابن عربي ، في الوقت الذي يؤكد فيه أثر مدرسة البسطامي والحلاج وإن لم يكن لها مذهب في وحدة الوجود . يقول الأستاذ أسين بلاسيوس (٢) إن تاريخ الفكر الفلسفي في إسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية الشرقية دون أن تكون لها الآثار المعلى صلة حقيقة يقوم عليها الدليل . اعتمد بلاسيوس في هذا الرأي على صاعد الطليطلي ، وابن حزم القرطبي رغم أن كليهما لم يكن يعرف شيئا عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس . فإذا ذكرنا أن الفاضلين المسلمين ما بين عرب وبربر لم يكونوا أكثر من محاربين متحسين لعقائدهم ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي - وصلنا إلى أنه لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف حتى القرن الثالث الهجري . فلم يكن مهم

(١) الدكتور أبو العلا حفيظي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية مجلة كلية الآداب ١ ج /

١٩٣٣ / ١٩ وما بعدها .

(٢) أسين بلاسيوس : أنظر الفصل الثالث والثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور

جسين مؤنس عن الأصل الإسباني ١٩٥٥ م . وقد كتبه مؤلفه عام ١٩٢٨ .

أنظر ص ٢٢٣ .

حتى ذلك الحين إلا الدراسات الفقهية والفنوية ، حتى الحركات الفقهية التي أرادت إدخال مذهب غـير للذهب المالكي كان مقضيا عليها بثورة حاسمة من فقهاء المالكية الذين كان فقههم هو الفقه السائد . ولما رحل بعض المسلمين من الأندلس إلى الشرق عادوا لأول مرة بثقافات وأفكار الجسمية والمعتزلة والخواج والباطنية وغيرهم . وأول من تنسب إليه الراجح الكلام في الاعتزال وهو أول مدخل فكري جديد في الأندلس طيب أديب من قرطبة لم تذكر المراجع (١) اسمه . زحل إلى الشرق في القرن الثالث الهجري ، وحضر مجالس العراق ، وعاد معه كتب الجاحظ المحتشدة بالكلام والفلسفة ، وتبعه في الرأي والقصد أندلسيان آخرا هما : أحمد بن عبد الله الحبيبي ، وأبو وهب عبد المولى بن وهب القرطبي ، وكانا ذاك مكانة في عهد عبد الرحمن الأوسط ، ثم خليل بن عبد الملك المعروف باسم خليل الغفلة الذي أحرق فقهاء المالكية كتبه عند موته ، ثم أبو بكر يحيى بن يحيى ، وأولئك وتابعوهم جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الشيعة الباطنية بفضل اتجاه أثر الدولة الفاطمية المتأخرة . للأندلس . معنى هذا أن الفلسفة لم تدخل سافرة إلى الأندلس ، وإنما وفدت كمادتتها في صحبة العلوم التطبيقية كالقانون والرياضة والطب . كما تسربت في ثنايا الاعتزال والتشيع الباطني . وهنا تبدو حقيقة خطيرة تؤكد أن أصحاب المذاهب الجديدة لما أحسوا منذ البداية بقوة وصلابة ثورة الفقهاء التي بدا أثرها المباشر في تعقب السلطات الحاكمة ظهرها وبخامر التنسك والزهادة . وأول من تلقاه صاحب فكر أطلمه الأندلس الإسلامي رغم أنه كان يسر آراءه وراء نسكه محمد بن عبد الله بن مسرة (٢) (٢٦٩ - ٣١٨ أو

(١) ابن عذاري العبد للرا كفى : البيان القرب في اخبار ملوك الأندلس والقرب : ليد

١٩٤٨ ج ٧ / ٩٢٧ .

(٢) ابن الأثير التتكملة لكتاب الصلاة للكتبة الأندلسية ١٣٣ وانظر جب : gibb

Mohammedanism : وانظر دائرة المعارف P. 378 - 194 P. 163

Dozy : Hist. des Musulmans d'Espagne Vol III pp.127-128

وقد أكد دوزي أن القاطنين غزوا بلادهم إسبانيا الأندلسية امتدادا لهم . على يد

ابن مسرة .

(٨٣١٩) (٨٨٣ — ٩٢١ م) كان أبوه تاجرا يهوى آراء الاعتزال . وكان صديقا لخليل الغفلة . وهو الذى علم ابنه محمدا علوم الدين والفلسفات على طريق المعتزلة . وقد توفى أبوه وهو شاب لم يبلغ العشرين . وكانت له فى هذه السن المبكرة عدد من الأصدقاء والمريدين يعيش مع أقرانهم منه فى معتزل له كان يملكه فى جبل قرطبة . ولم تلبث الشائعات أن تفشت حول طبيعة تعاليمه التى تدين بها ويلقنها أصدقاؤه ومريديه . فقبل إنه كان يلقيهم آراء المعتزلة . وكان يقول لهم إن الإنسان حر تمام الحرية فى أفعاله وأعماله وإرادته . وأنه الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر عنه ؛ وأن عذاب النار أو ثواب الجنة ليس محسوسا وإنما هو معنوى . كما قيل أنه ينحون نحو مذهب وحدة الوجود . وينشر فاسفة إلحادية خبيثة . ولا شك أن الظروف الاجتماعية والسياسية فى الأندلس كانت مواتية لسريان هذه الآراء واندفاعها . فقد كان عهد الأمير عبد الله الذى لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر ، وحيث كان كل رئيس من هؤلاء ، وأولئك قد انتحى ناحية وكاد يستقل بمدينته أو إمارته حتى خرج عن طاعته الكثيرون من العرب وغير العرب من الرعايا القدماء . ورأى هذا الأمير الصمت عمداً عن آراء ابن مسرة وأتباعه خوفاً من إثارة فتنة جديدة رأى من الحكمة تلافيها بالصمت فى وقت اجتاحت الأندلس فيه ألوان الفتن من كل جانب . ورغم هذا الصمت من الحاكم فقد استطاع أحمد بن خالد الحباب الفقيه للالسى الثورة العالنية على ابن مسرة وأتباعه وكتب وخطب ضدهم فى كل مكان ، وكان لزهادته السنية وتصوفه السنى الأثر الإيجابى ضد ابن مسرة فزعم أنه خارج للعج ، ومهاجر إلى مكة ومعه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم بن بكر التتوخى المعروف بابن المدينى ، وابن صقيل محمد بن وهب القرطبي حيث نزلوا القيروان ثم هاجروا إلى مكة حيث نزلوا هناك على أبى سعيد بن العربى الذى كان يتكلم فى الباطنية ويملم مريديه أسرار الصوفية الباطنية والاشراقية . ولما عاد ابن مسرة إلى قرطبة اعتزل فى دويرته فى جبل قرطبة . وأخذ يقرأ تعاليمه ودروسه ، وكان يبدو لمن يتعمق فى مسائله

الدقيقة المقيمة الأغوار أنه يحكم بمنهج أهل السنة في حين أنه كان يعترف عنها . وكان من أقرب التلاميذ إليه حى بن عبد الملك ، و خليل بن عبد الملك القرطبي ، ومحمد بن سليمان المعروف بابن للوردي ، وأحمد بن فرح بن متبيل بن قيس . عاشوا يظهرهم أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من آراء وأخبار عقلية وفلسفية حتى اختلفت عليه الآراء كما يقول ابن الأبار (١) ففرقة تقول إنه بلغ الإمامة في العلم والزهد ، وفرقة تؤكد أنه دخل ومن معه في متعصر الزندقة . اللهم أن للذهب الذي سار عليه ابن مسرة قائم على أفكار « فيلون » السكندري ، وأفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس . أما ما أضافه ابن مسرة فهو تنمية وإثراء نظرية في تاسوعات أفلوطين تقول بوجود مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية ، وهذه المادة هي أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية .

وقد دافع ابن مسرة عن اتجاهه هذا دفاعاً كبيراً تحت ستار إسلامي من آراء للمعتزلة والشيعة الباطنية ، كما أوردت المراجع أسماء من عنوا بهذه الآراء في مدرسة ابن مسرة أمثال طريف الروطى ، ومحمد بن مفرج المافرى ، ورشيد بن فتح الدجاج ، وأبان بن عثمان بن البشر ، ومحمد بن أحمد حمدون بن عيسى الخولاني ، ومحمد بن عبد الله بن هر القيسى . وكان أن جاء المنصور بن عامر ؛ فأخرج كتب الفلسفة وعلوم اليونان من مكتبة المنصور ٥٢٠ هـ ، وترك للفقهاء إحراقها أمام الناس ؛ فاضطر أتباع ابن مسرة إلى الهجرة لكن كانت للمدرسة قد أرست جذورها وخاصة مع إسماعيل الرعيني ، وكان بجاني الدار ، كما كان كل أهل مسربين ، حتى ابنته التي كانت تلقب (بالتمكلمة) ، وقد أدخلت مدرسة الرعيني على آراء ابن مسرة تعديلاً شيعياً اعتبر فيه شيخ الجماعة إماماً دينياً سياسياً مقدساً ، وتعديلاً آخر اجتماعياً شرع وأجل نكاح للغة ، وتعديلاً آخر فلسفياً أكد فيه أن العالم سيظل هكذا بلا نهاية على الإطلاق (٢) . فإذا بحثنا عن

(١) ابن الأبار : المسكلة لكتاب الصلاة من ١١٣ وأنتظر جالاتيا ٢٢٩ تاريخ الفسرك الأندلسي .

(٢) ابن حزم الفصل ٤ / ١٩٩ ص ٣٠٠ .

امتداد ابن مسرة بعد الرعيف لا نجد آراءً واضحاً أقوى من جهد ابن العريف (ت ٥٣٥) ثم ابن براجان (٥٣٦) . ثم ابن قسى (٥٤٦) . ثم الشيخ أبى مدين (٥٩٤) . والأخير (أبو مدين) هو أستاذ ابن عربى المباشر الذى تتلمذ عليه وعاصره . هذا إلى ظهور المدرسة المشائية فى الأندلس على يد أبى الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى (٥٢٨) والبطلانوسى (٥٣١) ثم ابن باجة (٥٣٢) ثم ابن طفيل (٥٨١) ثم ابن رشد (٥٩٥) والرشدية فى دوائرها الإسلامية وغير الإسلامية .

المهم لدينا الآن أن المدخل المباشر أو التماس التقافى المباشر لابن عربى فى دراسته الأولى كان على آراء مدرسة ابن مسرة وامتدادها لدى ابن العريف وابن براجان، وابن قسى، والشيخ أبى مدين . ولنا ملاحظة على ما كتبه بلاسيوس (١) ، فهو لم يميز فى مدرسة ابن مسرة بين اتجاه ابن العريف وابن الرندى (ت ٧٩١) بالاتجاه وهو اتجاه منحرف متطرف ترى مفهوم ابن قسى وابن براجان . ولا شك أن هذين الاتجاهين معاً أثرهما فى بداية ونهاية فلسفة ابن عربى المتطورة من البداية السنية إلى النهاية المنفصلة فى وحدة الوجود ومتولفتها كما سنرى .

أما ابن العريف (٢) (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف الصنهاجى) (٤٨١ — ٥٣٥ / ١٠٨٨ — ١١٤١ م) ، فهو صاحب كتاب محاسن المجالس الذى ترجمه إلى الفرنسية ونشره بلاسيوس فى باريس ١٩٣١ ، وهو يبين أصول طريقة صوفية سنية كان لها أثرها فى طريقة الشاذلية ، وبصورة أخص لدى ابن عباد الرندى (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن بكر بن عباد الرندى) (٧٩١) . (١٣٨٩ م) شارح الحكم المعنوية لابن عطاء الله السكندرى السنى .

(١) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٣٦٨ .

(٢) بلاسيوس : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٦٩ .

أما ابن راجان^(١) فهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الإفريقي الأشبيلي. ت. ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ. تؤكد المصادر عنه أنه « علامة مفسر صوفي » وأنه عاش حياة كفاح وجدل بين الفقهاء حتى سموا بشكواه إلى يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراکش وعقد له مجلس مناظرة وأودوا عليه للسائل التي أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة مقبولة. فلم يقنعوا منه بذلك، لكنهم لم يؤمنوا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع. فحبس، ففرض بعد أيام قليلة ومات في الحبس عام ٥٣٠ أو ٥٣٦ هـ. وقد قرر للتفتية الذين ناظروه أن لا يدفن، فأمر السلطان أن يعطى على مزبلة بنهر صلالة عليه. ولكن أحد الفضلاء من أهل مراکش أمر خادماً أن ينادى في الأسواق لحضور جنازة (فلان) فامتلات الرحاب من الناس، وضاعت البلد عنهم فمساووه وصلوا عليه ودفنوه.

و أما ابن قسي^(٢) فهو أحمد بن قسي بفتح القاف وكسر الهمزة المهملة الخفيفة، ثم ياء مشددة. وابن قسي أول تائر في الأندلس على دولة اللبثيين المرابطين، وهو رومي الأصل من بادية « شاب » (استغرب وتأدب وقل الشعر)، ثم حكف على الوعظ وكثر مريدوه. قادى الهداية وتسمى بالامام وطلب فاجتياً. فلما قبض على طائفة من صحابه سيقوا إلى أشبيلية فأشاروا من غيبته حتى من بنى من صحابه بمهاجمة قلعة (ميرتله) في غرب الأندلس، فاستولوا عليها، وجاءهم ابن قسي. ولما ضعف أمره خلعوه وأعيد فهاجر إلى الموحد بن عام ٤٤٥ هـ. ثم ثكلاً كان بدعيه، فوقعوا فيه فوولوه « شلب ».

(١) ابن خلدون: شفاء السائل تهذيب للسائل طبع لأول مرة عام ١٩٥٨ ق استنبول عن المخطوط الأملى هناك وقد عاوزه بأصوله ونشره الأستاذ محمد بن تايوت الطنجي استاذ اللاموت بأفقره تركيا. انظر ص ٥٨ عن ابن راجان، وانظر أيضاً اتناوى: — الكواكب الدرية ج ١ — ١٥٨ وانظر تسكلة الصلة لابن بشكوال ج ٢ / ٦٤٥ والاستقصا ج ١ / ١٢٣ — ١٢٥.

(٢) انظر ميزان الاعتدال ج ١ / ٦٠، الكواكب الدرية ج ١ / ١٥٠ وللجب المراكشى ٢١٢ والقاضى شرج نصوص الحكم ٧٠ والفتوحات للكية ج ١ / ١٣٦ / ١٩٧ وانظر أيضاً الأعلام للزركلى ج ١ / ١١٣.

Silves بلده^(١) فماد إلى ما كان عليه فقتلوه عام ٥٤٦ هـ وقد ذكر الدكتور أحمد أمين (١) أن ابن قسي داعى فيما ادعى أنه للهدى للتنتظر واستولى على بعض البلاد خلال ثورته ضد المرابطين مع اللوحدين . وأشهر ما ترك ابن قسي : خلع النملين الذى قام بشرحه ابن عربى . ولا زال خلع النملين مخطوطا ، وإن كانت له طبعة فى أوروبا لم تحقق حتى الآن كما لا زال شرح خلع النملين بعيدا عن الدراسة والاطلاع حتى الآن أيضا (٢) .

وأما الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين وهو أستاذ ابن عربى للبائشر المعاصر له ، وقد توفى أبو مدين عام ٥٩٤ هـ . وأبو مدين له مرويات كثيرة فى كتاب ابن عربى . (محاضرة الأبرار) ، وهو كتاب جمه ابن عربى مرجعا لأخبار ونوادر الصوفية . ومما رواه ابن عربى عنه وقد سئل عن معنى الوصول أنه أجاب (إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه ، وإذا أفنك عن الإحساس كنت فى حضرة الإناس) ، وإذا كاشفك بمبه لم تتلذذ إلا بقربه ، وإذا غيبك عن شهودك تجلى لك من وجودك فتشاهده مشاهدته لك . ولا تشاهد مشاهدتك (٣) له .

وقد روى للقرى (٤) أن ابن سبئين (عبد الحق بن سبئين « ٦١٣ - ٦٦٧ هـ ») قال لاشتري (أبو الحسن الششتري ٦١٠ - ٦٦٨ هـ) إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبى مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فسلم إلى (فإذا كان الخبر صحيحا عن القرى كان علينا أن نقرر أن نزول السير إلى أبى مدين بمعنى سلوك طريقه لا بمعنى الذهاب إليه فعلا بدلا من السير وللمضى مع ابن سبئين . وإلا فالرواية خاطئة لأن أبى مدين توفى قبل ولادة ابن سبئين والششتري معا .

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الإعلام ج ٢٣٧٣ - ٢٧٠ :

(٢) القرى : فتح الطيب ج ١ / ٥٨٣ وإتظر طبعه ليدن ج ٢ - ٨٢٩ وانظر أيضا طبقاته

الشراني ج ١ / ١٧١ - ١٧٢ :

(٣) ابن عربى محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار ج ٢ / ٣١ / ٩٢ .

(٤) القرى : فتح الطيب ج ١ / ٨٢٣ م .

فإذا بحثنا عن حكم عدل يوضح لنا رأيا محايدا بعيدا عن تعصب الصوفية أو تسامحهم فيما بينهم ، أو بعيدا عن تعصب الفقهاء ضد الصوفية أو بعضهم إزاءهم ، فإننا لن نجد خيرا من ابن خلدون (١) الذي يقرر لنا انحراف مدرسة ابن مسرة بأعلامها المذكورين أساتذته ابن عربي الأوائل . (ومنهم ابن قسي وابن بركان) ، ومنهم ابن دهاق (٦١١ هـ) وأبو المباس أحمد بن أبي الحسين علي بن يوسف القرشي البوني ت ٦٢٢ هـ وابن عربي (ذاته) ت ٦٣٨ هـ ، ومر يديه ابن الفارض ٦٢٢ هـ ، وابن سودكين ٦٤٠ هـ الذي ألف ابن عربي لسؤاله : الذخائر والإعلاق في شرح ترجان الأشواق) ، وابن سبعين ٦٦٧ هـ : وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ، ولو بلغ المثني . ما عسى أن يبلغ من الفضل لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد . ويصل بنا ابن خلدون بعد عرض تفصيلي لمذهبهم إلى القول و (أما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات المكية لابن عربي ، والبدل لابن سبعين ، وخلع النملين لابن قسي ، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والنسل بالماء حتى يعصى أمر الكتابة لما في ذلك المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد الختلة فيتمين على أولى الأمر احراق هذه الكتب دفعا للمفسدة ، ويتمين على كل من كانت عنده التمكن منها للاحراق (٢) ورغم أن وصايا ابن خلدون قد نفذت معظمها فقد استطاعت بعض الأصول أن تتسرب وتهرب ليسكون من مخطوطاتها ومطبوعاتها ما يعين الباحث على كشف الحقيقة .

إن فلسفة ابن عربي الصوفية تتجلى واضحة في نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ١١٠ وانظر أيضا الكتاب ص ٥٨ — ٦٣ .
 وانظر أيضا فتح الطب ج ٢ / ٤٠٢ وانظر السيوطي : الدور للنترة / ١٩٥ .
 (٢) ابن خلدون شفاء السائل ص ٥٨ — ٦٢ / ١١٠ .

عنها نظريته في وحدة الأديان ، ونظريته في الإنسان الكامل تلك النظريات التي تتضمنها
كلية الضميمة وبخاصة فصوص الحسك والفتوحات المسكية (١).

فإذا عدنا إلى الفصوص فنأية ابن عربي منه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام ،
وصلة الوجود للممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه البحث في
الحقيقة الألمية متجلية في أكل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام . فإن كل فص
من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها كلمة فلان أو فلان وهي تمثل صفة من
صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الأدنى ، ، والنفثية في الفص الشبي ، والسبحية
في الفص النوحى ، والقديسية في الفص الأدرسى ، والحقيقية في الفص الاسحاقى ، والعلمية
في الفص الاسماعيلى ، والفردية في الفص المحمدى . فابن عربي يلخص في تركيز دقيق
عميق مذهبه في الفاسفة الصوفية ، كما فاض عن عقله وعاطفته الأدبية معا ، ويقرر فيه قضية
عامة في طبيعة الوجود ، ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفرعه من للسائل للتصلة بالله والعالم
والإنسان وهذه هي ناحيته الفاسفية ، ويتلمس تأييد هذه الفاسفة بالذوق الصوفى
والتجربة الشخصية وهذه هي ناحيته الصوفية (٢) وكما ذكر ابن عربي في الفتوحات أن
ما كتبه إملأه من الله فقد ذكر في مقدمة الفصوص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكر بروكلمان ج ١ / ٤٤١ أن لابن عربي أكثر من مائة وخمسين كتابا عدله منها مائة
وسنة وخمسين وقد ذكر الدكتور أبو الملا عيسى هذه الكتب وأكد أن منها تفسيراً لقرآن كتبه ابن
عربي ويبلغ كما يقول ابن السكتي في فوات الوفيات ج ٢ / ٣٠١ - حوالى ٩٥ مجلد . والواقع كما يقول
الشيخ الكوثرى (انظر الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق ١٢٤ / ١٧٦) . إن هذا التفسير
ليس له وإنما لتلميذه القاشانى مشروح فلسفته : كما ذكر الدكتور عيسى نفس المصدر ٦ / مقدمة
الفصوص : وانظر أيضا مجلة تراث الإنسانية ج ١ عدد فبراير سنة ٦٢ ص ١٨٥ فقد ذكر فيها حديثا
أن لابن عربي حسب قوله عالمتين وواحدا وخمسين كتابا ويذكر أن أهمها النصوص . وقد لارتسب
الإمام الشمرانى خطأ فادحا (الشمرانى الكبيرت الأخر : ٥ -) حين اعترف بأنه حلف من الفتوحات
ملا يثق والإسلام رغم أن ما حلف في الواقع من أصول الأولى الموجودة رغم آف الشمرانى .

(٢) الدكتور عيسى مقدمة النصوص ٧٥ .

أنتي بكتب النصوص اليه كاملاً (١). إن خلاصة مذهب ابن عربي يقوم كله على نظرية وحدة الوجود المترتبة عليها نظريته في وحدة الأديان كنتيجة لامتزاج نظريات الاتحاد، بالاتصال، بالإشراق، أو كنتيجة لمزج فكرة النور الحمدي من الخلق بفكرة العقل الفعال، وما تطور عنها من فكرة القطب ونظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي أيضاً ومدرسته. وقد تغلغلت نظرية محي الدين بن عربي في مدرسته حتى تخرج فيها ابن الفارض ٦٣١ هـ لدى نظريته في وحدة الشهود والحب الإلهي، وجلال الدين الرومي ٦٧٠ هـ الذي وصل إلى أعظم قمة في الشعر الفلسفي للمذهبي لمدرسة ابن عربي، وابن سبعين ٦٦٧ هـ، والششتري ٦٦٨ هـ في القطبية، والإنسان الكامل التي توسع فيها الجبلي ٨٠٥ هـ، كما أثرت مدرسة ابن عربي المعاصرة لمدرسة ابن رشد ٥٩٥ هـ في الأفقي اليهودي والمسيحي، فيما ذكرناه عن للمدرسة المشائية (٢)، وفيما ذكرناه عن أثر (٣) الفتوحات قبل سطور قليلة. ولاشك أن ابن عربي أخذ فكرة الخلاج في الناسوت واللاهوت، لكنه اعتبرها في نظريته عن وحدة الوجود وجهين لطبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. فإذا نظرنا إلى وجهها الخارجي أسميناها ثاسوتا، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها أو وجهها الآخر الداخلي سميناها لاهوتا. هاتان الطبيعتان الثتان كانتا منفصلتين عند الخلاج فصارتا وجهين لحقيقة واحدة، متحقيين في كل موجود من الموجودات، وهما مترادفتان لكلمتي الظاهر والباطن والعرض والجوهر أو الناسوت واللاهوت حسب للصطلح الخلاجي للمسيحي. الجليد في تخليق ابن عربي للمذهبي للنظرية أن الحق للتعلي في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى الصور من

(١) الفتوحات لابن عربي ج ١ / ٣٧٣ وانظر المقدمة.

(٢) الدكتور محمود فاسم: ابن رشد ٧٦ — ٧٩ وانظر أيضاً راسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ١٩٦ / ٢.

(٣) الإسلام في لوب نصراني الإسلام المنتصر ليلاسيوس عن تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور دؤنس ٣٨٤ — ٣٨٥. وانظر ابن عربي في توكيده ذلك نصوص ٥ / ٦ / ٦٢ / ٦٤ والفتوحات ج ٤ / ٤٣١.

هنا ظهرت نظريته في الفطرية والإنسان الكامل ، كما سنرى أيضا أن لمولدات هذه النظريات الضخمة نتائج أبسطها أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الذى ينطبق فى نظر مدرسة ابن عربى على وحدانية الإسلام . لهذا قضى ابن عربى خاتم الأولياء الذى هو أفضل من خاتم الأنبياء باستكناه وتحقيقه بجمهر الولاية التى هى أفضل من النبوة ، ويدعوته التجديدية فى وحدة الأديان والمعتقدات — قضى ابن عربى برد اعتبار فرعون كما حكم الجبلى فى مدرسته برد اعتبار إبليس أحد رواد الحلاج قبل ابن عربى (١) .

إن أساس نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربى نجد بذورها كما ذكرنا إجمالا فى حديثنا عن المصادر الأصلية للنظريات الصوفية — لدى الصوفية الهندية ، وذلك فى قول « ياسديو » (٢) قال ياسديو فى كتاب بسكيتا : أما عند التحقيق لجميع الأشياء بالهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليفذهم ، وجعله نارا ويرى بالينميهم ويذئبهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بند (الفيدا) . تطورت هذه الفكرة فى « براهمان » الأزل الأبدى (الحياة التى تدب فى كل جسم) ، الذى يمكن أن يكون صغيرا كحبة الأرز أو كصورة التى ترسم فى إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذى يذمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء (٣) . ولاشك أن ابن عربى قد أخذ هذه النظرية التى انتقلت فى صورة ومذهب الفيوضات والصدور لدى الأفلوطينية الصادرة بتجلياتها عن الانثناق الرواقى (٤) وقد لجأ ابن عربى إلى حيلة ماكرة ظانما أنه سيكون فى مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلمين حين مزج بتاريخ كل نبي روح نظرية الوجود ووضوحها

(١) المصدر السابق .

(٢) البيرونى : تحقيق ما لاهند من مقولة ص ٣٢ .

(٤) الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ١٤٢ - ١٥٦ وهو من الرأى المتميزة عن الرواقية .

العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه قد وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت اللادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني. وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر للعينة أو الكليات واستمدادتها المحددة لها في العلم الآلهي وعن الثاني نتج التحقيق الخارجي لهذه الأشياء، ونتائجها للراة منها. وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به يتيح الفضل الآلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن. دون أن تحصل مفارقة بين الصورة للمركبة في علم الله والإله نفسه، كما تستقبل المرأة صورة. الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه للمكس على المرأة. وإذن فصدور انطلق. عند نظرية ابن عربي شبيهة بانعكاس المعلومات الإلهية على امرأة، وآدم عنده رمز لروح العالم، أو هو لمان هذه المرأة، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم، ولكنه كان وجودا غير حقيقي، أي أنه كان غلا محضا، أو وجودا ماديا لاروح فيه ولا حياة كوجود الطينة. التي صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم. من هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الآله به الوجود، ومنحه به حقيقته، كما يظهر أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخالص. آدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للمين (وهو للحق بمنزلة إنسان المين من المين الذي يكون به النظر، وهو المبرعنه بالبصر فلهذا سمى إنسانا، فإنه به يظفر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأدنى. الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة (١). هذه الحقيقة الوجودية في صاب رية لاعتناية فيها ولا تعدد (وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به.) ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم

(١) ابن عربي القس الأول من النصوص فس حكمة إلهية في كلمة آدمية ٤٨ — ٤٩ / ٥٠.
نفسه الدكتور عفيفي :

العدم) (ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسمائه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن سرق هذه الأسماء والصفات التجليات في الكون ، ولكن ثنائية الحق ثنائية وهومنة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة (١) ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر) ، فهل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية ؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك ، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله (أما وجود الخلق فيجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق (٢) شبح) . وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاديث حجباً في الواقع لقصوده عن فهم الجماهير دفعا لسهوهم ومنعاً لظهوره وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعتقد من الآراء الميتافيزيقية ، حتى إنه يحمل للحروف العربية قبلاً خاصة ولا يخرج من الاستمانة بخرافات العلوم الخلفية الشرقية والغربية كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس القائل وتفسير الأحلام على أساليب سافه إخوان الصفاء . مع ذلك فنحن نلصق صراحته في قوله (الإله المطلق لا يسه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسه نفسه ولا (٣) يسهها) ، ثم يقول للخاصة حول عقيدته التي يسترها متهمة (فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الذهن فيها يعرف أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقوله الصدق (٤)) .

(١) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٢٦٣ .

(٢) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ١١٩ — ١٢٠ .

(٣) ابن عربي : نصوص الحكم آخر سطور الكتاب وأظن كارادي *carra de vaux* منكره الإسلام Vol ٤ p 333 . وأظن بلاسيوس : تاريخ المكر الأندلسي ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٤) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٤٧ — ٤٨ .

إن الأستاذ نيكلسون^(١) في واقع الأمر لم يكن منصفاً ولادقيقاً حين ذكر أن بذور وحدة الوجود موجودة في القرآن بدليل قوله (كل شيء هائث إلا وجهه^(٢)) ، وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله^(٣)) ، فليس بصحيح أن في هذه الآية وتلك أو ما يماثلها ما يشيئنا عن وحدة الوجود وإن كان فيهما مجال لتأويل مذهب وحدة الوجود كما شاء أمثال محي الدين بن عربي ، الذي حول نصوص القرآن الكريم إلى نصوص أفلاطونية وأفوطينية بتأويلاته البعيدة تماماً عما يقصد ، وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافاً . وحسبنا أنه حين يتكلم عن النفس الواحدة في الآية الكريمة (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها^(٤)) . . .) يقول إن النفس الواحدة هي الروح السكينة ، والروح هو النفس السكينة ، وهذا يؤكد تحويله لملعى للنصوص الأفوطينية . وقد حاول الأستاذ مارجليوث^(٥) رد فكرة وحدة الوجود إلى مصادر خارجية عن الحقل الإسلامي ولكنه عاد بإمكان الوصول إليها دون هذا المصدر الخارجي وهذا باطل كل الباطل . يقول مارجليوث (عندما نظر الصوفية إلى الآية (لو كان فيها آلهة إلا الله لقد ستنا :) حاولوا وضع حد ميتافيزيقي لله أدى بهم البحث النظري إلى تعريفه بأنه واجب الوجود أو الوجود الحق أو مشا كل ذلك حتى وصل بهم البحث إلى وحدة الوجود^(٦)) وقد نسي مارجليوث أن النظر إلى الآية القرآنية جاء بعد مدد خارجي للنظرية . من مصادرها أو بذورها الخارجية على الأقل فكان التأويل والتعسف في الأحكام .

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧١

(٢) آية ٨٨ من القصص .

(٣) آية ١٠٩ من البقرة .

(٤) آية ٢١ من النساء . أنظر طريقة تأويلاته للقرآن فصوص ١٧٠ — ١٧٢ وانظر الدكتور

أبو حملا عيني : من أين استقى ابن عربي مذهبه ص ٤١ مجلة كلية الآداب — المصدر السابق : مايو ١٩٣٣ .

(٥) و ٦٠٠ مارجليوث — :

والواقع أن نظرية وحدة الوجود القديمة في غنوصياتها الشرقية التي ظهرت لدى الأفلوطينية بمعنى الكثرة في الواحد كما ذكرناه ، قد تطورت لدى ابن عربي إلى وحدة شاملة بمعنى الواحد في الكثرة وجمعت بين المعنيين معنى الكثرة في الواحد ، ومعنى الواحد في الكثرة ، بعد أن أحال ابن عربي طبيعتي الناحوت واللاهوت للفصلتين إلى وجهين لحقيقة واحدة . كما عدل ابن عربي منهج الفيوضات الأفلوطينية بعد أن أفاد من تعظيم قيد العقول العشرة إلى مالا نهاية لدى السهروردي ، فهدم أن كانت الفيوضات أو التجليات في معناها الأفلوطيني أنها الحقائق كل حقيقة تنهض عن الأخرى ، على صورة سلسلة موجودات يفرض كل منها عن الوجود السابق له ، ويتصل به اتصال للمعول بهلته ، صارت التجليات أو الفيوضات لدى مذهب ابن عربي تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، وهذا هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية . كما أخذ عنها أن درجات النفوس تختلف باختلاف انغماسها في ظلام الأجساد أو ظلام اللاوجود حسب المصطلح السهروردي في النور الفاسق ، وأن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار أو الأول ، تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأثر بالسمو النفسي الصاعد نحو الفياض الأكبر أو الأول (١) .

والواقع أيضاً أن مدرسة الحلاج في بنورها ونشأتها ونظرياتها لا تدفن بوحدة الوجود كما ذكرنا ، لأنها تقول بتنزيه الله مصادره من الأقوال المشبهة بالشبيه ، فإذا راعى التنزيه شاهد الله في كل شيء ، واعتبره في الوقت نفسه (وهو اللهم) مخلقاً لكل شيء لا أصلاً لظلال كل شيء كما يقول ابن عربي ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . من هنا كان محيي الدين بن العربي هو المقصد لوحدة الوجود لأنه في هذه النقطة قد أخرج معنى التنزيه والشبيه إلى معنى الإطلاق والتعديد أو التقيد ، فأنه عنده منزله أي أنه في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات اللاهائية التي يظهر فيها في كل آن ، وهو منزه بمعنى أن في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين ، المقيد في ظهوره .

بعضيات الأمور التي يظهر فيها بالتنزيه والتشبيه أيضاً وجهان لحقيقة واحدة ترتبط باللاهوت والنسوت ، بالباطن والظاهر ، بالجواهر والعرض بالأصل والقال ، والتنزيه والتشبيه أسران اعتباريان ، وإلا (فالخلق للشيء هو الخلق للشيء ^(١)) لا فرق بينهما إلا في صفة واحدة فقط هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق . ولكن هذه للبالغة أو الوقوف عند طرفي التنزيه والتشبيه للتطرفين كما يقول «وب» تمنع وجود الصلة بين الله والخلق ^(٢) .
وهو قد أدى إلى تفصيل ابن عربي حيث يقول ^(٣) :

ما تقوى عن كلامي أعرضوا أبهم عن درك لفظي صبرم ؟
ما تقوى عن عيان ما أبدا من حبيبي في وجودي قد عروا ؟
لست أهوى أحداً من خلقه لا — ولا غير وجودي فافهموا
مذ تأملت رجعت مظهرأ وكذا كنت . . في فاعتصموا
أنا حبيل الله في صكونكو فآزموا الباب عبيداً واخدموا
ليس في الجبة شيء غير ما قاله الخلاج يوماً فانعموا
عز الإله فما يحويه من أحد وبعد هذا — فإننا قد وسعناه
وما أنا قلت — جاء الحديث به عن الإله وهذا اللفظ ففروا

(كنت كنزاً مخفياً (لم أعرف) فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت عليهم فعرفوني) .

لما أراد الإله الحق يسكنه لذلك عدله خلقاً وسواه
فكان عين وجودي عين صورته وحى صحيح ولا يدره إلا هو

(١) ابن عربي الفتوحات ١١٩ — ١٢٠ ج ١ / ٣٦٣ ، ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .
(٢) Webb : yod and personality p 46.
(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٣٢٠ — ٣٢١ .

نستخلص من هذه النصوص لابن عربي توكيده وتطوره للعلاج ، فإن عربي الواحدى للذاهب يرى أن للوجود والحق واحد ، والعالم على اختلاف أشكائه وتعدد أنواعه صور له فإن العين واحدة على أية وضع وحال .

بجمع و فرقت ، فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تنهى ولا تذكر

وبينا العلاج كما فصلنا إثنين للذهب ، يرى أن هناك موجودين مختلفان فى الصفات والذات ، إلا أن أحدهما يحل فى أشرف صور الآخر ، فإن ابن عربي يرى أن العقل الأول والنفس السكلية والهيولى وكلها كائنات مختلفة فى الذات والمرتبة - كل هذا وسائر العالم للتعمد فى صورته ليس إلا للوجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته . إن اعتبرناه مجردا عن كل ما يقيده أو ما يمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا إنه تجلى فى صورة النفس السكلية أو من حيث ظهوره بالفعل فى صور الكائنات قلنا إنه تجلى فى صور أعيان الوجودات أو الجسم السكلى ، أو من حيث كونه جوهره يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى فى صور الهيولى أو المادة الأولى . من هنا نذكر أن ابن عربي أفاد من الإشراقية فى نظرية الفيض المطلقة ، فطور بها فيوضات الأفلاطينية من الخط المستقيم الذى لا يلحق آخر بأوله إلى الحركة الدائرية المستديرة التى لا أول لها ولا آخر والتى كل شىء منها إليها يعود . وقد يستطیع ابن عربي الإيفال فى الإنفار وللغى بعيدا وراء استار وحجب الرموز ولكنه واضح تماما فى قوله :

يا خالق الأشياء فى نفسه أنت لما خلقه جامع
تخلق ما لا ينهى كونه فيك - فأنت الضيق الواسع (١)

فالوجود عنده حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر

(١) ابن عربي الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ وأنظر دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩٩ - ١٠٠
ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الحامى أبو ريحة .

والحواس الظاهرة القاصرة ، وهذا العقل الذى يزعم ابن عربى التمسك به أحيانا كثيرة هو وحواسه الخادعة فى مجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، أو إدراك المجموع كجـمـوع . ولا فرق عند نظرية ابن عربى بين الواحد والكثير أو الحق والخلق فى الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقل القاصر . أما المعارف وحده فهو الذى يدرك بطريق التدقيق وحدتها . وعلى هذا فذهب كما ذكرنا واحدى Mouistic لثنوي Dualistic إلا إذا اعتبرنا الثنوية فى الصفات فقط ، لأنه كثيرا ما يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات أمثال الحق ، والخلق والباطن والظاهر والتزه والشبه كما ذكرنا .

ولكن ما الملاقة بين نظرية ابن عربى والأشاعرة فى هذا المجال ؟ إن ما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه هو ذاتًا إلهية حقيقية مطلقة ، وحقا ، وباطنا ، وما يسمونه أعراضا وأحوالا يسميه هو الخلق والظاهر على أساس جديد هو أن الحقيقة واحدة ذات وجهين : الباطن الحق والظاهر الخلق . ابن عربى لا يحاول أن يقيم الدليل على وجود الحق ، ولا على وحدة الحق والخلق ، فإن وجود الحق عنده فى غنى عن البرهان ، لأن الحق ظاهر بصور جميع الوجودات ، ولا شيء أظهر من الوجود ولا أعرف منه . أما وحدته مع الخلق . فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي بل طريق إدراكها الذوق . لذلك يبالغ ابن عربى فى إظهار مجز العقل عن إدراك الخلق ويسلنا للقلب لوصف أسرارهِ ولذوق وإدراكهِ . والواقع أننا لانجد لدى ابن عربى فكرة منظمة يشرح فيها الملاقة بين الحق والخلق أو الوحدة والكثرة على ما نبجده لدى الافلوطينية فى النبوضات أو فى فلسفة تلميذه الجبلى (عبد الكريم الجبلى ٨٠٥ هـ) فى التنزلات ، فإن ابن عربى كما ذكرنا يشرح المسألة لبيتا فيزيقية المدققة بالتمثيل والتشبيه المجازات للفرقة فى الإنجاز كالتجلى فى الرآءه والتخلل والسريان ، والانبثاق والتصرف^(١) أو كما يقول :

فنعن له كما نهت أدلننا ، ونحن أنا
 وليس له سوى كوني فنعن له كنعن بنا
 قلى وجهان : هو وأنا وليس له أنا بأننا
 ولكن فى مظهره فنعن له كمثل أنا
 فيحذفى وأحمده ويمبذنى وأعبد
 نى حال أقمر به وفى الأعيان أجد
 فيمرفى وأنكره وأمره فأشبهه (١)
 فوقتا يكون العبد رباً بلا شك ووقتا يكون العبد عبداً بلا شك
 فإن كان عبداً كان بالحق واسماً وإن كان رباً كان فى عيشة ضنك

(فأنت الضيق الواسع) .

فـ كن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعاقب فى النار والسبك (٢)
 (ما فى الوجود مثل . ما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه ، فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى حرقها . من عرفت ربك بمعرفةك إلهاماً ، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبيد ، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد
 وأنت ربّ وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد
 فكل عقد عليه شخص يحمله من سواء عقد (٣)

(١) القمص / نى / ٥ / ٨٣ — ٨٤ ، نى / ٦ / ٨٨ — ٩٠ .

(٢ و ٣) نى / ٧ / ٩٢ .

قلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما تم موصول وما تم بأن
بذا جاء برهان العيان فما أرى يعنى إلا عينه إذ أعان

ويدخل بنا ابن عربي في جملته حول التنزيه (١) والتشبيه ليصل إلى عقيدته التنزيهية
التشبيهية صا .

فلا تنظر إلى الحق وتعيه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت ، وإن شئت في الفرق
فلا تنفى ولا تنفى ولا تنفى ولا تنفى

من هنا ذهبت نظريته في الجزاء ، التي أكدت أن في العذاب عذوبة . وتساوى
عنده النعيم والعذاب أو بمعنى أدق لا عذاب ، لأن التلذذ بالعذاب نعيم ، فلا جسيم
يعتاقها المعروف ، أو كما يقول في نصره :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده

والموعيد الحق عـين تمان

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم *

على لذة فيها نعيم مبان

نعيم جنات الخلد ، فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين

(١) فصوص / نص ٧ / ٩٤ وأنظر أيضا نص ٢٢ من ١٨٢ (حكمة إيتانية في كلمة الياضية) .

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلكه كالتفشر والفسر صاين (١).

وسنرى بعد قليل في عقيدته أو نظريته في وحدة الأديان ما يوضح رأيه في النعيم والعذاب والجزاء عامة ومصدر هذه النظرة .

فإذا عدنا إلى التنزيه والتشبيه نجد أنه يؤكد أن أعظم آية في القرآن تفيد التنزيه . أسكنه كما يقول ويرى أن آية (ليس كمثل شيء) (٢) لا تخلو من التشبيه بل تؤكد أنه (لا يخلو تنزيه عن تشبيه ، ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى ليس كمثل شيء فترموه شبه ، وهو السميع البصير فشبه . وهي أعظم آية تنزيه ذات ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف ، ونعمود فنقول إن نظرية وحدة الوجود مهما غلغها ابن عربي تفصح عن نفسها في مذهب القيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، فيستحيل في اعتقاد ابن عربي الوجود عن العدم المحض . إنما أصل كل وجود وسبب كل موجود - إن كان - هو الفيض الإلهي المتصل بالانتهاء وهو الذي يطلق عليه اسم الخلق الجديد . بل يؤكد لنا ابن عربي أنه يستند في هذا القرآن في قوله (بل هم في لبس من خلق جديد) (٣) بعد أن حول نظرية تجدد الأغراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفس وإن اختلفت الانبجاعات اختلافاً بيننا . فإن الخلق بمعنى للوجود من العدم أو للبدع الخالق على غير مثال سابق لا محل له في نظريته الخطيرة . الخالق عند نظريته ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ما اختفت فيه تلك تجلى في غيرها في اللحظة التي تليها ، والحوادث هي

(١) المصدر السابق الفص ٧ / ٩٤ حاشية : لاحظت أن ابن عربي أخذ فيما أخذ من النفوس الزارحاشق مع فلسفته له القول بالتلذذ بعذاب النار (انظر الجاحظ عن الزارادشتية الحيوان ص ٢٤ - ٢٤) حين يقول (وزارادشت هو الذي عظم النار وأمر بإحيائها ونهى عن إطفائها وزعم أن العقاب إنما هو البرد والزمهرير) وهناك نظرية أخرى تقول بعدم العذاب بالنار نعمة . . .

(٢) آية ١١ من سورة الشورى ٤٢ وانظر فصوص الحسك ٢١ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) آية ١٥ من ق .

هذه الصور للتنبيه للتغايرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها أو هي الاعتبارات التي تسمى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات للطلقة الثابتة الدائمة . في هذا البحر اللانهاي تتقلب الموجودات في كل آن في صور جديدة ، أو تخلق خلقاً جديداً على قول ابن عربي ، وإن كان هذا التغير أو هذا التخليق لا يدرك بالحس ، وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس أو تلبيس في شأنه حسب فهمه للآية (بل هم في لبس من خلق جديد) . والواقع أن الآية لا حلة لها بشيء مما ترمى إليه نفارية وحدة الوجود) . لكن ابن عربي لا يكتفي بهذه الآية ، بل يقدم لنا عرضاً جديداً في بابه ليدعم هذا التلبيس أو اللبس في الخلق الجديد وذلك بمنال عرش بلقيس الذي أتى سليمان فلما رآه بلقيس ذهبت وصاحت في دهش (كأنه هو) (١) . يقول ابن عربي (٢) (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى (بل هم في لبس من خلق جديد) ولا يغني عنهم وقت لا يرون فيه مام راءون ، وإذا كان هذا كاذباً كرهناه ، فكان زمان عديمه (عديم عرش بلقيس) من مكان عين وجوده عنده سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس ألا يسكون ثم يكون ، ولا تنقل (ثم) : تنقضي المدة ، فابن ذلك به صريح ، وإنما (ثم) تنقضي الرتبة العلية) . إن الفناء هنا لدى نفارية ابن عربي في عديم عرش بلقيس — ذلك الفناء الذي هو عين الوجود لدى سليمان ينقله لنا ابن عربي مفاسفاً في الفناء الصوفي ، والفناء عنده ليس معناه محو صفات الصوفي العارف أو محو ذاته ، وليس هو تحققه في مقام خاص بوحدة الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور الحداثات محو مستمر في كل آن من الآثات وبقائها في الجهر الواحد الخالق . الفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهي

(١) آية ٤٢ سورة التل ٢٧ .

(٢) نص ١٦ ص ١٥٥ — ١٥٦ (نص حكمة رحمانية في كلمة سليمان) .

نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ، بمعنى أن الفناء أحد وجهي الفعل ، والوجه الآخر لتقابل هو البقاء . ولما كان الخلق هو ساحة تجليات ، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى — كان معنى هذا أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق وهو فناؤها ، هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء (فكل تجل يعطى خلقا جديدا ، ويذهب تخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلي ، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر ^(١)) . (فإن القلب من المعارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل نص الخاتم من الخاتم ، لا يفعل ، بل يكون على قدرة وشكاه — فإن عمله من الخاتم يكون مثله لا غير ^(٢)) . ويفعل لنا ابن عربي ^(٣) نوعين من التجلي فيحدثنا عن تجلي الغيب ، وتجلي الشهادة ، ومعنى هذا أن لهذا ظهورا ولذلك ظهورا يختلف باختلاف للتجلي عليه . وهنا يختلف ابن عربي في نظريته عما يقول للتصوفون الذين يؤكدون أن التجلي على قدر استعداد العبد (فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق ، وتحرير هذه المسألة أن الله تعالى : تجلي غيب ، وتجلي شهادة . فن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه انقلب وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقة وهو الموهبة التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) ، فلا يزال (هو) له دائما أبدا ، فإن حصل له (للقلب) هذا الاستعداد تجلي له التجلي الشهود . في الشهادة فرآه بصورة تجلي له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله (أعطى كل شيء خلقه ^(٤)) ، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقدة فهو دين اعتقاده . (ولما كانت صور التجليات لانهاية لما . (من قيده أنكره في غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيده به إذا تجلي ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلي

(١ و ٢) نص حكمة قلبي ١٢٠ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق نفس ١٢ / ١٢٠ وما بعدها . (٤) آية ٥٠ سورة طه ٢٠ .

له إلى ما لا يتناهى). وكا أن صور التجلى لا نهاية لها ، فكذلك العلم بالله ليست له نهاية ولا غاية يقف عندها العارف (بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدنى علما^(١) - رب زدنى علما - رب زدنى علما . . . فالأمر لا يتناهى من الطرفين) ؟ (فإذا نظرت إلى قوله : كذت رجله التي يسمى بها ، ويده التي يبطش بها . . إلى غير ذلك من القوى ، ومحلبها الذي هو الأعضاء لم تفرق ، فقلت : الأمر حق كله ، أو خلق كله ، فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة ، فدين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى ، فهو للتجلى والمتجلى له . . .) .

فمن ثم وما نتمه وعين ثم هو نتمه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه

ويعود ابن عربي فيؤكد أنه لا فهم لهذا الأمر إلا عند الإلمين من العارفين) .
(فإن النظر العقلي لا يعطى شيئا) ، (ومن طلب العلم بها عن طريق النظر الفكري فقد استسلمن ذا ورم ، ونفع في غير ضرم^(٢)) . . .) .

فإذا ما مضينا مع ابن عربي نجد كما أكدنا من قبل أنه ليس ذا هلا على الإطلاق عن اتساق مذهبه ، وسوقه لنا هذا المذهب مستقيا حتى النهاية . إنه حين يحدثننا عن العلم - واللبس في الخلق الجديد (ولا عدم عنده ولا فناء) يعود في - كلمنا عن الدار الآخرة على ضوء مذهب التجليات ، فبرينا (أن العالم الذي هو تجلى الحق الدائم أزنى كما هو أبدى^(٣)) ليصل إلى أخطر ما في مذهبه حين يؤكد في غير لبس و تأييس بالنسبة لآرائه : إن (النهاية في العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التسكرين عن العالم . وليس عوام نسكرين الآخرة عن العالم إلا أسها اسم

(١) آية ١١٤ سورة طه ٢٠٤ .

(٢) فس ١٢ ص ١٢٥ .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ١ / ٢٣٨ .

لفناء صور الموجودات عند ما تنقضي ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عند ما تبقى (١) .
 معنى هذا أن الدنيا والآخرة بصريح العبارة مجرد وجوب أيضاً ينطوى عليهما الخلق
 الجديد . ومعنى هذا أيضاً أن الموت ليس أنه انعداماً ، وإنما هو تفريق أجزاء ؛ بل هو نقطة
 تحول الصورة إلى أخرى في مسرى الوجود للتصل التغير والتحول . فإن كل موجود
 ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة فيبقى في الأولى ويبقى في الثانية وهو معنى الخلق
 الجديد . الموت إذن عنده هو فناء الصور . أما اللات التي تعرض لما هذه الصور فهي
 باقية . هل هذا هو التناسخ الذي عرفه ابن عربي عن السهروردية الإشرافية حين يقول :
 (فإذا أخذته إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي
 دار البقاء (٢)) . إن هذا الذي يقوله ابن عربي يطل على مذهب التناسخ ولا شك
 ويقترب منه اقتراباً شديداً . لكن ابن عربي في غرضه هنا لا يدين بمبدأ عردة الإنسان
 إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، لأن الدار التي ينتقل إليها هي الذات الإلهية
 التي نسميها نحن دار البقاء أو الدار الآخرة ويسمونها ابن عربي في مصطلحه بالذيق
 الذات الإلهية اتساقاً مع نظارته في الآخرة الدائمة التكوين عن العالم ، والنهاية غير
 الحاصلة على الإطلاق .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا إلى هذا المقام الذي يؤكد الخروج على
 المقررات الإسلامية في معنى الفناء الدنيوي والبعث والجزاء الأخرى . فما لا شك فيه
 أن منوالدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها
 أناس ، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة في نطاق النظرية ومتولداتها
 على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب . فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب
 بالمسئولية التي هي مناط الجزاء ، وهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها في هذه

(١) المصدر السابق فتوحات - ١ / ٢٢٨ وما بعدها .

(٢) النصوص ٢٢٢ وما بعدها .

الجبرية الشاملة ، ولأنه ما دام الله قد اتخذ مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية اللانهائية ، فهو الذى يفعل ما طُنَّ أنه من فعله ، فكيف تسكون مسئولية أو كيف يكون جزاءه ، بل كيف تسكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب ، والمعبود والمعبود والطالب والمطلوب ، بل كيف تسكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق (١) ؟ . العجيب هنا أن ابن عربى لا يخشى أية نتيجة ؛ فهو يقعد ما سبقه وفلسفه في أن المحب الذى يسعى إلى السعادة في المعرفة الحكامنة عن طريق حبسه ، الكامل لا حرج عليه فيما يفعل (لأن الله أباح له ما هو مجبور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان (٢)) . أمر آخر هو أن ابن عربى وإن أسلم نظريته لابن الفارض كما سنرى في صورة وحدة الشهود أساساً ، فإن ابن عربى يفكر وحدة الشهود حال الفناء ، فإن المرحلة الأخيرة من الفناء هي (فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل فناءه عن رؤيته وشهوده ، بحيث لا يعلم أنه في هذا المقام الذى يعز على الوصف ولا يحس أنه في حال شهود (٣)) . لقد اقتضى مذهب ابن عربى في نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تنفق وروح مذهب . من هنا كانت حملة الفقهاء برؤاة ابن تيمية — كما سنرى ذلك على التفصيل . وإذا كانت الطاعة والمصيبة ليس لهما مدلول حقيقى ، وبالتالي ليس لهما مدلول دينى ، فبالأحرز ليس لهما مدلول إيجابى في مذهب ابن عربى . وحتى لو افترضنا إيمانه بالجزاء ، فإنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى للفهوم من الشريعة ، بل إن آمال الخلق جميعاً إلى النعيم ، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن للنعيم الجميع — جميع من

(١) الدكتور محمد يوسف موسى فلسفة الأخلاق ٢١٥ وما بعدها وانظر ابن عربى الفتوحات ج ٣ / ٣٣١ .

(٢) ابن عربى الفتوحات ج ٢ / ٣٥٧ .

(٣) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٥١٤ .

في الجنة والنار على السواء واحد ، فإذا استأناه عن نعم الله ذنبين قال بالتلذذ بالهذب ، فكل مبسر لما خلق له : —

(يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذلك له كالقشر والقشر صائن) .

فالجزاء عنده أساساً حاة يشعر بصورتها الحق نفسه أى الحق للمعين في صورة الابد . ألم يقل في أيوب أنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، ولم يكن ذلك ألم المرض بل ألم عذاب الحجاب والجمل بالحقائق . وأن إرالة الألم في الحقيقة إزالة للألم عن الجناح الإخفى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى . (إن الذين يؤذون الله ورسوله (١)) . وتقول إذا كان الجهمية (٢) كما ذكرنا أساس القول بفناء النار والجنة وعدم خلودهما لسكوتها حادثين ، فقد أثمر هذا المبدأ في الحقل الصوفي الفاسقي لدى مدرسة العلاج التي قالت بالنعيم أو العذاب المعنويين ، وقالت مدرسة ابن عربي بمثل ذلك ، وأضافت في فسفتها وتطویرها للنظرية بأن السكل في نعيم ، وحتى من كان في عذاب ، فهو في حاة عذبة من العذاب ، وفي عذوبة ، ونعيم معه . وإذا كان هذا هو ما حدث في الفاسفة القديمة والمتوسطة بالنسبة للعصر القديم والوسيط فقد جاءنا في منتصف القرن العشرين من يؤكد نظرة الجهمية وإن كان بعيداً عن الحقل الإسلامى وهو الفيلسوف الروسى الروحى برديائف الذى قال في فلسفته عن الحرية والحرور الأكبر (إذا كان الجهميم أبدياً فأنا إذى ما جد (٣)) ...

(١) آية ٥٧ من سورة الأحزاب ٣٣ وأنظر النفس الأيوبى نصوص الحكم ١٢٠ — ١٧٤ وأنظر

أيضاً نفس الإنسانى ١٨٧ — ١٩٠ .

(٢) أحمد بن حنبل : الرد على الوفاقة (مجموعة كلية الإلهيات في إحتاويل م ٥ — ١٩٢٧/٦ من ٣٢٢ وأنظر الحياطة : الانتصار من ١٢ والأشعرى مقالات الإسلاميين من ١٩٤ .

(٣) مردهايف : الحلم والواقع (تعزلات برديائف) من ١٨٢ ترجمة فؤاد كامل .

فإذا مضينا وراء غاسقة ابن عربي، في الجزاء عرفنا منه آفاقه تماماً مع نظريته في وحدة الوجود، فن لم يصدق بالوحدة الكاملة فهو محبوب غير سعيد، ومن تحقق بها كان في نعيم. من هنا كان الجزاء مرتبطاً بالمعرفة، وكانت نظريته في المعرفة مرتبطة بنظريته في وحدة الوجود، وكان كل شيء مقدراً أزلاً. فهل يلغى ابن عربي الاجتهاد والسكسب؟ هل يدعون ابن عربي إلى جبرية مطلقة على أساس نظرية وحدة الوجود؟ إن ابن عربي هنا شىء متسكك في شيعته الباطنية، وليست للمعتدلة مع رائدها الإمام جعفر الصادق (١) (ت ١٤٨ هـ) مثلاً. فالجهد عند نظرية ابن عربي في صورة جديدة غير ما نعرفه ويعرفه علماء المسلمين وقتها، فهو ليس للشفقة في الدين، أو للسنبط الأحكام غير النصوص عليها، بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث إله الله وللشارك الرسول في رسالته، بل إن ابن عربي يضيف معطوفاً النظرة الباطنية في اتصال الرحي والمدد القبيض، بأن لهذا الإمام القطب تغيير ماشاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين (فإن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ما نزل عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر (٢)).

إن هذا معناه أن النبوة لم تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم وإن انقطعَت الرسائل السماوية المحددة في اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذي أكل الله برسالة الدين كله وأتم بها وبه نعمته كلها، وهو مالا يؤمن به ابن عربي. فلبن عربي يؤكد في صريح رأيه أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول،

(١) د. عبد القادر محمود: الإمام جعفر الصادق، رسالة للمجلس، مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، أنظر خاصة باب الإمام الصادق الشيعي (وقد نشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٦).
(٢) فصوص ٦٢ — ٦٤ وانظر أيضاً الفتوحات ج ٢ / ٢٩٨ — ٣٥٨ ويظهر في يوم ذلك عن السهرودي فيما ذكرناه من حقيقة تاري القرآن.

وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها ، لأن الولاية الكاملة هي جوهر الرسالة الكاملة . بل يؤكد أنه إذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الرسل فإن ابن عربي ذاته هو خاتم الأولياء الذي هو أفضل في نظر منطقته ونفسه من خاتم الرسل (١) ، لأن ابن عربي هو الذي استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيابعد نظرية وحدة العبادات ووحدة الأديان على أساس نظريته في وحدة الوجود .

لا شك أن منطق نظرية وحدة الوجود واضح في قضائه القفاء الكامل على أي دين منزل فضلا عن دين الكمال والتمام الإسلام ، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق . من هنا تخالف أستاذنا (٢) الدكتور أبو العلا عفيفي في رأيه الذي ذكر فيه أن ابن عربي « يهدم ليبني على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق روحانية وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية من كل ما تصوره أهل الظاهر امن القفاء وللتكلمين عن الدين » وسنرى مع ابن تيمية في نهاية الحديث ما يحدد موقف ابن عربي وموقف ابن تيمية عنه ومن مدرسته ومؤرخيه . لكن قبل أن ندخل على متولات نظرية الوجود من نظريات أخرى كوحدة الأديان وما تولد عن الحقيقة الحمديد في الدوائر الشيعية والسنية من نظرية الإنسان الكامل — قبل أن ندخل على هذا لا بد لنا من القول بأن نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يجعل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمرا مستحيلا في نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم ، ومن جعله ممكنا من الناحية للمنطقية فحسب في نظر البعض الآخر . ولا شك أن في هذا تقديسا للطبيعة وجودا للألوهية ، وإن كان هذا الجعوز مستورا يبدو في صورة التأليه . ورغم المحاولات التي بذلت لتبرئة رواد نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي ومدرسته ، ولدى اسبنوزا (١) (١٦٧٧ م) ، فلأمر

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي ٤٣ من فصوص الحكم .

(٣) رونان : Essai de philosophie generale P 605 .

جميعاً واقعون في شبك نبد فكرة الخلق ، وتؤكد فكرة الصدور والفيض الافلوطيني أو الابتاق الروافى أو الهندى ، وهذا برقمهم ولا شك في شبك الإلحاد من جديد .
تأصل النظرية بلا أى جدال : الابتاق أو الصدور أو الفيض ، وهذا يدق مبدأ فكرة الخلق من عدم ، لأن الخلق من عدم يفتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق وبالتالي يؤكد لديهم وحدة الوجود ، ولو أقروا بالخلق لتنافضوا مع أساس مذهبهم ، وهذا ولا شك له نتيجته الخطيرة في عبادة الإنسان نفسه وفي إلغاء كل الشرائع والتوانين السماوية والأخلاقية ، وفي إلغاء الإرادة والمسئولية . وإذا كانت جميع الكائنات قد انتهت عن العلم الإلهى الذى سبق وجودها فيه وجودها الخارجى ، وأن الأرواح بعد الانفصال تعود إلى جوهرها الإلهى ، وأن النار الآخرة هى الذات الإلهية إذا كان هذا لب النظرية فكيف نسل مع ابن عربى بأن هذا هو التوحيد الصحيح أو أن توحيدنا هو الإشراك ؟ وماذا نقول لابن عربى وهو يؤكد (أن الحب لا يسكون حقيقاً إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقل) ، ومن ثم يسكون من الظلم أن نطالب الحب برعاية الأدب لأن هذا إنما يطالب عن له عقل يهيمه ، وأنى للحب (١) بعقله ؟ وإذا كان ابن عربى هكذا مع العقل فإذا يقول له العقل ؟ .

نظرية وحدة الأديان : إن نظرية وحدة الأديان هى إحدى متولدات وحدة الوجود لدى ابن عربى . أما الجسر الذى وصل إليه أو عبره ابن عربى إلى نظريته . فهو أن الكل يعبدون الإله الواحد للتجلى فى صورهم ، وصور جميع المعبودات . أما الغاية الحقيقية من العبادة فهى التصديق من الوحدة الذاتية معه والالتحاق بها . وإذا كان هناك باطل فى العبادة لدى نظرية ابن عربى ، فالباطل عنده أن يقصر الإنسان ربه على محلى واحد دون غيره . فإذا رجسنا أو قهرنا مباشرة إلى المصدر الهندى نجد النص

(١) ابن عربى : الفتوحات ج ٢ / ٣٥٨ وانظر أيضاً الدكتور محمد يوسف موسى تاريخ الأخلاق

تأمل حين يقول لنا شاكرا (١) أستاذ ابن عربي القديم (اعبد الله في أى معبد شئت أو اركع أمام أى إله بغير تفريق). أما ابن عربي (٢) فيفصل لنا فلسفته في ذلك على أساس متسق تمام الانساق مع نظريته في وحدة الوجود. فسكان كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق أو الباطن والظاهر كما فصلنا ذلك، (فالصلاة مثلا مقسومة نصفين، فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال) قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل: يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله: ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد لله رب العالمين. يقول الله حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم. يقول الله أنني على عبدي. يقول العبد مالك يوم الدين. يقول الله مجدني عبدي، ففوض إلى عبدي، فخذوا النصف كله لله تعالى خالص. ثم يقول العبد. إياك نعبد وإياك نستعين. يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين — يقول الله فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل.. (٣) فإذا تذكرنا أن (٤) ابن تيمية اللدو للممتاز لابن عربي والصوفية قد شارك وتأثر بهذا النص، فإننا نضيف أن ابن عربي قد حدد في هذه القسمة ذات الوجهين نظريته ووثقها أتم توفيق في أن: (الصلاة منا ومنه والأمر مشترك) (فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا ومنه، فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر، وإذا نحن صليبا كان لنا الاسم الآخر فحسبنا فيه) (٤). ويعضف بفا ابن عربي فيرى صحة الإيمان بكل المعتقدات — (لأن

-
- (١) ديوارنت: قصة الحضارة ج ٣ / ٢٧٢ (عن الفلاسفة المندية).
 (٢) ابن عربي / فس حكمة فردية وكلمة مجدبة ٢١٤ — ٢٢٦.
 (٣) ابن تيمية: منهاج السنة ج ٣ / ٩٧ — ١٠٢.
 وانظر أيضا مفارج السالكين لابن القيم ج ٣ / ٢٢٤.
 (٤) المصدر السابق لابن عربي القصوص ٢١٤ — ٢٢٦.

صاحب للمعبود انما هو جاهل بلا شك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده (أما الإله المطلق فهو الذى لا يسمه شيء لأنه عين الأشياء (١)).

عقد الخليلي في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يفيض بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذى صورده الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلصوا عليه ماشاات عقولهم وقلوبهم أن يخلطوه من الصفات . فإن إله المصنعات في نظره من خلق الإنسان يصوره كل معتقد حسب استمداده وحظه من العلم والترفى الروحي . أما إله ابن عربي وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا فلا صورة تحصره ولا عقل يحده أو يقيدده لأنه للمعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب (٢) . فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لا محبوب إلا الله وبمعنى لا موجود إلا الله حسب اتساق للذهب . من هنا يرى ابن عربي أن المعبود واحد ، وإن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة في المجالى المختلفة . لهذا قال الله عن نفسه فيما يفهم ابن عربي (رُفِعَ الدرجات) ، ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو للمعبود في صورة كل ما يعبد ، ومن يعبد بدرجات يتفاوت فيها العابدون (وأعظم بجلى يعبد فيه الحق وأعلاه هو الهوى ، لأنه أساس كل عبادة وللمعبود الحقيقى في صور كل ما يعبد ، فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته) . ومن هنا وجب أن تميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته ، والحق في مراتب الصور الكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد .

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

(١) لاصدر السابق القصص ٢٢٥ .

(٢) لاصدر السابق القصص ١٩١ — ١٩٦ .

فالمهوى إذن عند ابن عربي اسم آخر من أسماء الله، بل هو أعظم أسمائه (أفرايت من اتخذ إلهه هواه، وأضله الله على علم^(١)) . . يقول ابن عربي^(٢) (أما أن الله أضله على علم فعمناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور المهوى ومراتبه)، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله، والمراد في الأصل (على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته في تلك الصور، (قد حير الله العارفين بكثرة تجلياته، والمحجوبين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس آلهما على الحقيقة، وإن كانوا يجدون في بواطنهم ميلا إليه وتعظيما له) (وللعارف للكل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبده فيه). هذه هي النتيجة اللازمة عن وحدة الوجود في وحدة الأديان والمعتقدات سماوية وغير سماوية، وثنية وغير وثنية . مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى، ومع إبليس حين يعبده الله في عصيانه بالنسبة لفهمنا وطاعته الحقبة بالنسبة للأمر الأزلى في مذهب الخلاص أو ابن عربي على السواء . السبب عند ابن عربي أعظم فلاسفة الصوفية في الدوائر المنفصلة على الإطلاق أن كل ما في الوجود مجلى للحق، وصورة من صورته، وأن لكل موجود وجهين وجهاً من الحق ووجهاً من الخلق، وكان فوق كل هذا أن كل موجود يعبده عبادة تأليه أو عبادة تسخير، وكان أن كل معبود مجلى للحق يعبده فيه، وتوافق قوامنا (لا معبود بحق إلا الله) في ميدان الدين مع (لا موجود بحق إلا الله) في ميدان الميتافيزيقا . وهذا هو جوهر الفلسفة الدينية لدى نظرية وحدة الأديان عند ابن عربي لهذا صار القلب قلب العارف هيكلًا لجميع المعتقدات والمبادئ في الله وصرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق أو كما يقول ابن عربي .

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لتزلان ودير لرهبان

(١) آية ٢٣ من سورة الجاثية ٤٥ .

(٢) ابن عربي : القصص ٩١ — ٩٦ فـ ٢٤ .

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراتة ومصحف قرآن (١)

فالعارف في نظر ذلك الذي وصل إلى أعظم درجة في المعرفة : هو من تحقق بالوحدة في الوحدة . ونظر الوحدة في الكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه ، أى . في الواحد للمبود في صور جميع الآلهة للمبودين ، والجاهل (كما ذكرنا معه) هو الذي وضع الألوهية وقيدتها في صورة خاصة حجراً كانت أو شجرة أو حيواناً أو إنساناً (.....) . ولكن ما معنى العبادة إذن : (مادامت الصلاة مناومته والأمر مشترك) ؟ ما معنى العبادة عند ابن عربي إذا كان الحق والخلق وجهين فقط لحقيقة واحدة . لا يميز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة ؟ .. إن المعبود عنده هو الجوهر الأزلي القديم للقوم لجميع صور الوجود المفاضة بلا نهاية . أما العابد فهو الصور للثبوت بهذا الجوهر : فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده ، وكل معبود من المعبودات ونحوه من وجوهه . وأرق أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية بأنك أنت هو ، وهو أنت . . . (أنت هو من حيث صورتك) (وهو أنت بالدين والجوهر ، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده) : فالعبادة الحقية هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب المعبود ، والفتى للخلق من جانب الحق ، والله وحده هو الغنى للفتقر إليه بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار في الحقيقة ، إلى الله وحده . ولهذا يقول ابن عربي في شرح الآية الكريمة (يا أيها الناس أنتم افتقروا إلى الله) (٢) (افتقروا هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث أن ذلك الشيء هو مسمى الله) فإن الحقيقة تأتي أن تفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس قراء إلى الله على الإطلاق والفتقر حاصل منهم ، فلمنا أن الحق قد ظهر في

(١) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ٢١ وانظر أيضاً التصور ١٩١ — ١٩٦ فـ ٣٥

القص الماروني .

(٢) آية ١٥ سور قائل .

صورة كل ما نفتقر إليه (١)، ولكن أرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية. ومن هنا كما « ذكر ابن عربي » كان العارف في نظره هو الذي وصل إلى التحقق الكامل بمبدأ كل البعد عن تقييد الألوية في معبود خاص، ولهذا قضى ابن عربي يرد اعتبار فرعون حين قال أنا ربكم الأعلى، كما حكم الجبلى يرد اعتبار إبليس امتداداً لمدرسة ابن عربي (٢). وسنرى في نهاية حديثنا عن مدرسة وحدة الوجود مع ابن عربي في روادها في للشرق والغرب. . لدى اليهودية أو المسيحية في المصور الوسيطة والحديثة - سنرى موقف الأعلام في الإسلام كابن تيمية، وفي المسيحية كالفلسوف توما الأكويني ١٢٧٤م من نظرية وحدة الوجود.

وأول من تلقاه في مدرسة نظرية ابن عربي هو ابن الفارض ت ٦٣٢ هـ - ١٢٣٨ م وقد عاش نظرية وحدة الشهود في نظريته عن الحب الإلهي الذي لقب من أجلها ساطع الماشقين عن طريق نفسه وشعره الذي قال فيه :

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماك
ولكن ابن الفارض الذي أنكر الحلول الخلاجي في قوله :
مضى حلت عن قولي أنا هي أو أقل

وحاشا لمثل أمها في حلت
وفي الصحو بعد الخو لم أكفيراها وذاني بذاني إذ تملت تملت
ولي من آتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتي
أقول إن ابن الفارض أنكر الحلول الخلاجي بحرفه مواجده إلى القول بالاتحاد،
والدخول في وحدة الوجود كما - سنرى فهو يقول مثلاً (٣) :

(١) المصدر السابق لابن عربي في الفتوحات ج ٢ / ٢١ والنصوص ١٩١ - ١٩٦ وانظر أيضاً
فخثر الأعلام شرح وترجان الأخواق ٤٠ .

(٢) Encyclopedie de Lelan Vol 4 p 711-718.

(٣) ابن الفارض الثانية الكبرى في ديوان ابن الفارض وانظر الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام

ج ٤ / ١٦٢ وما بعدها .

وفارق ضلال الفرق فالجمع متبع هدى فرقة بالانحداد تجمدت
 فلم تهوى مالم تكن في قانيا ولم تن مالم تجعل فيك صورتى
 أمت إمامى فى الحقيقة فالورى ورأى وكانت حيث وجهتى
 يراها إمامى فى صلاتى ناظرى ويشهدنى قلبى إمام أمتى
 ولاغرو أن صلى الإمام إلى — أن ثوت فى فؤادى وهى قبلة قلبى
 وكل الجهات التى نحوى توجهت بما تم من نك وحج وحرمة
 لها صلواتى بالمقام أقيمت وأشهد فيها أنها لى صات

كلانا مضلّ واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع فى كل سجدة وما كان لى صلى سوى،
 ولم تكن صلاتى لغبرى فى أداكل ركمة . ولكن من هو ابن الفارض حتى نضى معه
 فى نظريته كامتداد وتوسيع لنظرية ابن عربى فى صورة شمربة قد تسكون أرقى من
 شعر ابن عربى ذاته . لكن ليس فيها الأدب الرمزى للمبر عن خلجات النفس الخفية
 وعن غلال اللغوى كأنجد ذلك فى مدرسة ابن عربى ذاتها لدى شاعرها الرمزى العبرى
 جلال الدين الرومى .

ليس لعربى الفارض سوى ديوانه الرائع الذى سجل فيه مشاعره ومواجهيه فى
 وحدة الشهود عبر أمواج الحب الأسمى الذى كان يسقطه أحيانا كثيرة فى هوى الاتحاد
 ووحدة الوجود استقاء واتباعا لذهب ابن عربى . إن للمصطلح الصوفى لدى ابن الفارض
 يضم ألفاظ القرب والبعد والعصابة والعشق ، والجوى والشوق والوصل والصد . وحين
 يذكر محبوبه فهو ليلى ، وسلمى ، وهى ، وسعاد ، ومجالس الشرب والخمر ، وكلها رموز
 ألفت على حياته ظلالا من الشك ، وخاصة فى أطوار حياته الأولى حيث كان يقول فى
 غزل حسى واضح .

ولما تلاقينا عشاء وضمنا سواء سبيل دارها وخياي
 وملنا كذا شيتا عن الحى حيث لا رقيب ولا واث بزور كلام
 فرشت لها خدي وماء على الترى . قالت لك البشرى بلثم لتأى
 فما سمعت نفسى بذلك غيرة على صونها منى أعز مرأى
 وبنينا كما شاء اقتراحى على الترى أرى لللك ملهى والزمان غلامى

ولكن النابلسي (١) فسر حتى هذه الأبيات التي نعتقد أنه قالها في صدر شبابه
 جتأويلات صوفية . على أن شعر ابن الفارض للماتل لهذه الأبيات جد قليل ، ولا يمكن
 اعتباره سنداً للحكم على ابن الفارض في غزله عامة بأنه مشوب بالحسية . فالواقع غير هذا في
 معظم شعره للتسق مع مدرسة ابن عربي في وحدة الشهود للدفع أحياناً كثيرة إلى
 وحدة الوجود .

فإذا رجعنا إلى الحمرة الأزلية التي سكر بها مع القوم في ذكر الحبيب ، فإننا نجد
 خمرة وجدت قبل أن يخلق السكر أصلها ، فهي إذن خمرة روحية لأنها :

صفاء ولا ماء ، ولطف ولا هوا ونور ولا نار ، وروح ولا جسم

لأنه في الواقع يتحدث عن آية العهد يوم أشهدنا الله على أنفسنا في عالم النذر وقال
 : «أنت بربكم» .

وهو يتحدث عن المعرفة القديمة في نفوسنا التي حجبها ظلمات الجسد وأشباح المادة
 ومن الحب الذي به تتحقق في وحدته نفوسنا ليصل في النهاية إلى وحدة الوجود :

(١) شرح ديوان ابن الفارض : حسن البودوي ج ١ / ١٥٢ - ١٥٤ .

تقدم كل الكائنات حسبها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحسكة بها احجبت من كل من لاله فهم
نغمر ولا حكرم وآدم الى أب وكرم ولا خر ، ولى أمها أم
وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خر وأشباحنا كرم

فإذا بحثنا عن فلسفة هذا الحب المتطور في مدرسة ابن عربي عن مدرسة الحلّاج ،
وما قبلها منذ الهد الأول ، فإننا نجد صورتين : الأولى هذه الصورة النفسية التي اصطفت
بها تائيته الكبرى بالذات ؛ وفيها عبر ابن الفارض عن حبه للذات الإلهية ، والأطوار
التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب ، وهو يبين فيها مصدر الوجود الذي صدرت عن
الخلوقات ، وأنه القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود ويستمد منه كل روح وكل جسم
هذا الوجود .

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي

كما يؤكد فيها مبدأ أصل الكائنات في صدورهما عن النور الأزلي في السكدة والحقيقة
المحمدية . تلك التي مذهبها ابن عربي عن أصولها الشيعية ، والتي تطور عنها مذهب
مدرسة ابن عربي في الإنسان الكامل كما سنرى . أما الصورة الثانية للحب الإلهي فتظهر
مع ابن الفارض لدى الحمرة الأزلية التي سكر بها في تلك الحان ، التي إن مر بها مقلد
مشى ، والتي :

على مثلها فليكن من ضاع عمره

وليس له منها نصيب ولا سهم

فهو في هذه الصورة يقدم مذهب في الحب الذي قامت به الكائنات وصدرت عنه الخلوقات :

فهل كان هذا الحب ناشئاً عن معاينة الحس لجمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ؟ أم عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم التيب ؟ أم عن مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت ؟ أم عن مشاهدة الذات المطلقة في عالم الجبروت ؟ . الواقع أنه اتخذ موضوع حبه من كل هذه الأمشاج حتى وصل إلى حب الجمال الذاتي للطلق . وهو لم يصل في حبه إلى غايته الأخيرة من البداية^(١) ، بل مر بأطوار متعاقبة من ألوان الجمال الإلهي للتجلى أحياناً في صور الأفعال ، وحيناً في مظاهر الصفات « وتارة في عين الذات » . ولكن هل هذا الجمال اللطاق له وجود عيني أم ذهني فقط ؟ . إن ابن الفارض في الواقع مجرد صدى لابن عربي ، ولهذا فإنه لا يجيب عن السؤال في شعره الذي هو ترانته الوحيد . ومن هنا كان لنا أن نرجع إلى جواب ابن عربي الذي يقول^(٢) (إن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وإنه من الأمور السككية التي وإن يكن لها وجود في عينا ، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لا تزول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) . ويعود ابن عربي فيتنسق مع المذهب فيقول : بل إن الوجود العيني هو عينا لا غيرها) . وهذا هو ما سترناه مذهباً على اتساع لا عند ابن الفارض ، بل عند الجيل في نظرية الإنسان الكامل^(٣) . لسة ألقه عن ابن الفارض في مدرسة ابن عربي . اللهم أن أساس الحب عند شاعرنا هو فكرة الوحدة التي تنفخ معها الأثنيتية والكثرة أيضاً ، وهذا هو الأساس الأول : أما الأساس الثاني فهو فكرة الخلق الصادر في عالم المحسوس وعالم المعلوم من الحب . ابن الفارض يدور حول محور واحد في حبه ، وهو عشق جمال الذات الإلهية ، وجمال أول تدين صدر عنها في الكلمة الأزلية أو الحقيقة الحمدية وآثارها ، وهو يتمشق هذه الكلمة باعتبارها واسطة بين الحق والخلق .

(١) الدكتور محمد مصطفى حلي : ابن الفارض ١١٤ وما بعدها .

(٢) ابن عربي الفتوحات ص ٢٧ - ٢٨ ج ١ .

(٣) الجيل ت ٨٠٥ . الإنسان الكامل ج ١ / ٢٨ القاهرة ١٣١٨ .

هذا هو موضوع الحب عند ابن الفارض . وقد مر بمراحله الأولى في هجرته الصوفية إلى الله مشوباً بنقص مرده شوائب الحس ، وتماقب الصحو والسكر على نفسه ، ولهذا ظانته لم يكتمل بتمام سكره ، واكتمال غيبته عن نفسه ، فهو بغيث ثم يصحو إلى أن يتبها له آخر المرحلة ما يسمى بالصدق أو الحو أو الفناء الأول حسب المصطلح الصوفي المهم أنه في هذه المرحلة الأولى صريح حب ناقص مشتمل على الآخرة والرضا معاً ، فهو يقول راعياً :

هِيَ قَبْلُ بَغْيِ الْحُبِّ مَنِ بَقِيَ أَرَاكَ بِهَا لِي نَظَرَةٌ لَمُتَلَفَّتْ
وَمَنِ عَلَى مَعْنَى بَلَن^(١) إِنَّمَتِ أَنْ أَرَاكَ فَنِ مِثْلِي لَنَبْرَى لِنَذَاتِي
فَمَنْدَى لِسْكَرَى قَاقَةَ لِإِفَاقَةِ لَهَا كَبْدِي لَوْلَا الْهَوَى لَمْ تَفْقَتْ

ثم يعود فيقول راضياً :

وَكُلُّ أَذَى فِي الْحُبِّ مِنْكَ إِذَا بَدَأَ جَمَلْتَ لَهُ شُكْرِي مَكَانَ شَكَايَتِي

ثم يثنى الفناء ويستمد للمضي في سبيله ، ليبقى عبره بقاء أبدى في الذات المطلعة :
أَجَلٌ . . أَجَلِي أَرْضِي أَهْضَاهُ صَبَابَةً وَلَا وَصَلَ إِنْ صَحَّتْ لِحَبْلِكَ نَسَبَتِي
قَدْ صَرْتُ أَرْجُو مَا يُخَافُ فَأَسْمَدِي بِهِ رُوحَ مَيِّتٍ لِلْحَيَاةِ اسْتَعَدَّتْ

فالشهود هنا ليس يقينيا ، لأنه ليس ثابتاً لتداول مقام الحجاب والكشف عليه ، وهذه هي المرحلة الأولى . أما المرحلة الثانية فهي التي يقول فيها :

قَافَتِي الْهَوَى مَا لَمْ يَسْكُنْ ثُمَّ بَاقِيَا هُنَا مِنْ صِفَاتٍ يَنْدَسَا فَاذْمَحَلَّتْ
وَشَاهَدْتُ قَسَى بِالصِّفَاتِ الَّتِي بِهَا تَحْجِزُنِي عَنْ فِ شُرُودِي وَحُجُبَتِي

(١) (لن) هنا يشبهها ابن الفارض إلى مقام لن تراني وهو مقام موسى . قبله الصوفية في مصانعة الله .

ومعنى هذا أن الهوى قد أفتى ومحا كل ما كان قد بقى من حجاب ، فاستطاعت النفس باستغراقها أن تسمى لأن يتكشف لها من الأسرار ما لم يكشف لها من قبل ، وذلك بتجرد النفس عن أوصافها ، ورجوعها إلى حالتها الأولى ، كما كانت في عالم النور قبل المهبوط سجن البدن ، وهنا استطاعت في المرحلة الثانية أن تشهد حال الفناء أنها بين محبوبها . أما للمرحلة الثانية والأخيرة فهي التي وصل بها مشاهدة الجمال المطلق بعد أن عبر جسر الفناء إلى عين البقاء . هنا تحقق شهود نفسه ومحبوبه معا على غير تمايز ولا اختلاف ، بل على أنها شيء واحد كما كنا قبل أن تهبط النفس والروح من عالم الأمر إلى عالم الحس أو كما يقول ابن الفارض :

مُنَحْتُ وَلَاهَا يَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ بَدْتُ عِنْدَ أَخْذِ الْعَهْدِ فِي أَوَّلِيَّتِي
وَهَمْتُ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا ظَهَرْتُ ، وَكَانَتْ نَشْوَى قَبْلَ نَشْوَى

اسكن ابن الفارض تجرّفه مواجيد ، فيقع في هوى وحلة الوجود ، وهنا يتسق مع امتداده لدى استأذنه ابن عربي حيث يقول ابن الفارض :

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيْهَا الْوُجُودَ لِلنَّظَرِ فَنِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ أَرَاهَا بِرُؤْيَا
وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدْتُ فُوجِدْتُ هُنَاكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةٍ خُلُوِي (١)
وَطَاحَ وَجُودِي فِي شَهْوِي ، وَبَنَتْ عَنِ وُجُودِ شَهْوِي مَا حَيَّاغَيْرَ مُثَبِّتِ
وَعَانَقَتْ مَا شَاهَدَتْ فِي مَحْوِ شَاهِدِي بِمَشْهَدِهِ لِلصَّحْوِ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي

لقد تجلّت محبوبته الرمزية فأصبح يراها في كل موجود ، وحين انكشف الحجاب عن باطنه شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوب ، وأن وجوده انمحي في شهوده حتى صار الله عين الوجود ، وصار وجوده عين العالم .

لكن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي^(١) لا يرى مع هذا أن ابن الفارض قد سقط في هوى وحدة الوجود ، لأن هذه الوحدة كما يقول (ليست عقلية ثبتت فيها العقل الله والعالم شيء واحد ، ولكنها نفسية لا تدوم إلا بقدر ماتدوم الحالة النفسية للسيطرة على نفس المشاهد ، فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة ، وعاد للمشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددتها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه . وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض جمع بين الفناء عن إرادة السوى الذي يقول عنه ابن القيم^(٢) أنه فناء انطواء ، وبين الفناء عن شهود السوى وهو ما بعده أكثر الصوفية للتأخرين غاية) . ولكن ماذا نقول في هذه الأبيات التي تستكمل سابقتها بما ينسق مع اتجاه ابن عربي في وحدة الوجود ؟

وكل الجهات الست نحوى توجهت بما نم من نسك وحجّ وحرّة
لما صلواتي بالمقام أقيما وأشهد فيها أنها لي صلّت
كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سوى ، ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

ومع ذلك فإن أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي يرى أن الفناء ليس مؤدياً إلى اتحاد الوجود انطواء بالوجود العام بل (هو مؤد فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به ، فيجعله الكل من حيث هو كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث أن موجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال ..^(٣)) معنى هذا عند أستاذنا الدكتور حلمي أن الاتحاد عند ابن الفارض نوعان أو مرتبتان : الأولى منها سكر الجمع ، والثانية سحر

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ .

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج ١ / ٨٣ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض ١٣٦ وما بعدهما ١٤٢ — ١١٣ وانظر التبريرات

حامد اتحاد (٤) — ٤٤ .

الجمع ، وابن الفارض في البداية مع سكر الجمع حيث يرى وجه المحبوب متجليا على صفحة
حرآة للظاهر الكونية :

جلت في تجليها الوجود لناظري في كل برئى أراها برؤية
ثم ينتقل إلى الحالة الثانية من الظاهر إلى الباطن فيرى أنه ومحبوبه واحد :

وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي

ويظهر كما يقول الدكتور مصطفى حلى (١) أن للتجلى وجهين أحدهما ظاهر وهو
شهود الوحدة في الكثرة ، والثاني باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة وأكلاها في إدراك
الوحدة الثانية الذي يشهد فيه الحب شهودا مباشرا وحدة الحب والمحبوب الناشئة عن
غناء الحب في المحبوب . ومعنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض ظاهرة ، ولكنها
في الباطن وحدة شهود . إن هذا هو ما فعله وناقشه للسشرق الأبطال الأستاذ نلليو (٢)
حين أكد أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق بل دليل أن
إدراكه للوحدة في حال الصعول يخرج عن كونه إدراكا كاملا في حال من الأحوال النفسية
التي تتعاقب على نفس السالك ، بالإضافة إلى أن الثاني عن نفسه حال السكر كما كان
موقف ومقام ابن الفارض في بداية وحدته ، فهو لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ،
وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد (٣) . على هذا
تكون الوحدة التي يشهدها ابن الفارض في نهاية اتحاده أو صحو جمه وحدة شهود
لاوجود ، بل إنه في صحو الجمع صاحب نظرين . نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى
الخلق بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة . ولا
شك أن مرتبة الجمع بين النظريتين أرق من الجمع الخالص . وقد ناقش نلليو في دفاعه

(١) المصدر السابق للدكتور مصطفى حلى .

(٢) Revista degli Orientali Vol VII pp 487 — 501

(٣) السكلاذى : التعرف ص ١٠٠ .

عن شهود ابن الفارض رأى زميله دى ماتيو^(١) الذى أكد سقوط ابن الفارض فى تيار وحدة الوجود ، وأنه استعار المذهب من الفتوحات والقصوص وبثه فى تائيته الكبرى . وقد قارن نليليو فى دفاعه عن ابن الفارض لزاء اتهام دى ماتيو . قارن بين ابن عربى وابن الفارض فى مسألة نفس التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود أو إثباته ليؤكد بعد ابن الفارض عن اتجاه وحدة الوجود . يقول نليليو إن الفناء عند ابن الفارض هو الفناء عن شهود التكاثر والتعدد بين للشاهد وللشاهد لائق هذا التكاثر والتعدد عن حقيقة الوجود . فإن ابن الفارض رجل انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحار التوحيد فقيبت ذاته فى ذات الحق ، فذهب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله وهذا ما يعرف عندهم بالفناء فى التوحيد . أما عند ابن عربى فهو إسقاط التكاثر والتعدد فى الوجود العيني ، لأن حضرة الجمع استوعبت كل شيء ، وأنت كل تكاثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصية . أوفى الوجود الحقيقى . ولا شك فى أن هناك فارقاً كما يقول — بين الغيبة عن شيء ؛ وبين نفي هذا الشيء ، فالغيبة عن شهود التكاثر غير إلغاء التكاثر ، وهذا هو الفرق بين ابن الفارض واستاذ ابن عربى . وإذا كان اسبتوزا^(٢) كما سنرى أقرب إلى ابن عربى كان ما برانش^(٣) أقرب إلى ابن الفارض . فإذا تذكرنا اتحاد الحلّاج^(٤) نجمه فى شهوده . حلولياً يرى إمكانية حلول المحبوب فى الحب دون أن يسكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ؛ وحلت محلها صفات الربوبية ، والحلول هنا لا ينفى الاثنيتية بين الحب والحبيب ، كما ينفى اتحاد ابن الفارض فى وحدة شهوده .

(١) . iln Al farid ; Langranan poema 1917. pp 38 - 40

(٢) اسبتوزا ١٦٧٧ .

(٣) ما برانش ١٧١٥ م واخر .

Bouillier Hist de la philosophie Carter Tome IIP 67 - 92

واخرى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٦٩ - ١٠٠ واخر الدكتور مصطفى حلمى : ابن الفارض ٢٤٨ -

(٤) الطواسين تحقيق ماسينيون ٢٣ / نشره ١٩١٣ .

فإن اتحاده ليس تخيلاً الجسم في جسم ؛ ولا حلولاً للطبيعة الله في الانسان ، وإنما هو فناء
عن شهود ماسوى الله فناء تاماً . لكن هناك من جمع بين مذهبي الحلاج وابن الفارض
معاً ، وهو ماسنراه بعد قايل لدى جلال الدين الرومي (٥٦٧٢) الذي يعتبر أصدق وأوضح
اتساقاً في مدرسة ابن عربي من ابن الفارض . ولا جديد في امتداد ابن الفارض مع ابن
عربي في وحدة الأديان . لكن ملاحظتنا على ابن الفارض أنه هنا واضح كل الوضوح
عنه في وحدة الوجود ، وهذا يماننا نف . وقف الشك في أن ابن الفارض كان يدعو إلى
وحدة شهود فقط بل كان يدعو أيضاً وإلى حد كبير إلى وحدة الوجود بدليل اتساقه
الكامل مع نتيجة وحدة الوجود وهي وحدة الأديان . يقول ابن الفارض (١) :

وإن عهد الفار الجوس وما انطقت

كما جاء في الأخبار في ألف حجة

فما قصدوا غيري وإن كان قصدم

سواي وإن لم يظهروا عقد نية

وهو في اتساقه كامتداد يافى الإرادة أو الحرية الإنسانية . فالذين ضلوا سواء السبيل ولم
يهتدوا ليسوا أقل إيماناً من الذين عرفوه . فإذا سألنا ابن الفارض وماقية الشرائع والقوانين
الدماوية في تكليفها وأحكام جزائرها ؟ قال : لكل شيء حكمة ترتبط بالقانون
الحتمى الأزلى .

على سمة الأسماء تجري أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت

وهذا ، وأصله لدى ابن عربي في مجده لدى الحلاج الذي قال بأن الله شغل بكل دين
وكل عقيدة طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم . من هنا كانت الخطيئة في نظره هذه

(١) الثانية الكبرى لابن الفارض ، وانظر الله كنور أحمد ابن ظهير الإسلام ج ٤ / ١٦٢ -
وإلهامها . وانظر المقارنة ابن عربي النصوص ٢٤٦ - ٢٤٨ طبع ١٣٢١ هـ .
(م ٣٥ - الصونية)

المدارس المنفصلة عصيانا للشرع فقط لا للحقيقة ، أو بمعنى أدق حسب للمصطلح الصوفي الفلسفي عصيانا للأمر التكليفي لا للمشيئة الإلهية ، ولهذا كان إبليس رائداً للعلاج في فلسفته ، ولهذا أيضاً حكمت مدرسة ابن عربي برد شرف إبليس وفرعون (١) .

ولا جديد أيضاً في ربط الحب الإلهي عند ابن الفارض بنظريته في المعرفة التي يقول فيها إنهما حالتان تصطبغان بصيغة واحدة ، وترميان إلى حقيقة واحدة ، وتسكشان عن حقيقة واحدة ، فإذا كان قد أخذ هذا عن ابن عربي ، فالواقع أن فلسفة المحبة وارتباطها بالمعرفة أساساً تجدها لدى الإمام الغزالي الذي وفق في تعييدها توفيقاً سبق به اسبنوزا (١٦٧٧ م) في نظريته عن الحب المتولد عن المعرفة الحدسية ، وهي نظرية الغزالي التي تؤكد أنه لا حب إلا بعد معرفة لأن الإنسان لا يحب في الواقع (٢) ما يحجل . ولا حاجة بنا إلى زيادة تفصيل .

خلاصة الموقف مع ابن الفارض أنه متسق مع أستاذه ابن عربي في صلب المذهب وتتأجه ، ولا عبرة بنموض موقفه في وحدة الوجود ، فقد وصل إلى نتائجها في وضوح واتساق .

وقد أدهشني غاية الدهشة أن فند الدكتور محمد مصطفى (٣) حلمي مانتعصب به — الدكتور أبو العلا (٤) عفيفي حول أصالة وعبقريّة ابن عربي في فلسفته للإنسان الكامل ، وما يتصل بها من فلسفته في القلبية وأصول المعرفة . فقد رأى الدكتور أبو العلا عفيفي أن

(١) ما سيئون مجموعة نصوص .

Encyclopedie de l'Islam P 58 — 59 Vol 4 717 — 718

(٢) الغزالي : إحياء ج ٤ / ٢٥٤ / ٢٥٥ / ٢٧١ / ٢٨١ — ٢٨٢ ج ٣ /

Spinoza Ethique Proposition ٢٤٤ — ٢٤٤ . وأظنر

وأظنر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ / ١٠٨ .

(٣) الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ٢٧٣ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفي : مجلة كلية الآداب م ٢ / ج ١ ص ٢٠ وما بعدها : نظريات للإسلاميين .

ابن عربى جديد فى فلسفته لم يلحقه أحد إطلاقاً . وجاء الدكتور مصطفى حلى ففند هذا
الرأى استناداً على جهد أو أصالة ابن الفارض . والواقع أن — المصدر الأساسى للنظرية
وأصولها وما تولد عنها هو الحكم العدل كما سنرى . ومن هنا لم يكن ابن عربى السابق
غير الملحق على الإطلاق ، وإن كان صاحب الفضل الأكبر فى الصياغة الجديدة والتخليق
الجديد لفلسفة قديمة نجد أصولها للباشرة لدى الشيعة عن الفصوصية الهلالية القديمة
والحدیثة متميزة بالفصوص الشرقى سواء فى نظريات الكلمة أو الإنسان الكامل أو أصول
النظريات عامة فى وحدة الوجود .

ونصل الآن سبيلنا مع ابن عربى فى مدرسته لدى أعظم شعرائها الرمزین جلال
الدين الرومى . ونقول أعظم شعرائها الرمزین ، لأننا لانستطيع أن نضع —
وفى صفه ابن الفارض رغم شاعريته وكتاباته الرمزية وتوثيقه لمذهب ابن عربى . والسبب
فى ذلك أننا لاجد فى شعر ابن الفارض رغم رفته حتى عن أستاذه ابن عربى نظاماً عقلياً
مذهبياً ، فهو أقرب إلى الشعر التقرىرى ، وآراؤه متناثرة على غير نظام ، ومن هنا
لانستطيع أن نقول على وجه الدقة إن ابن الفارض شاعر رمزى بالمعنى المذهبى لدى أستاذه
ابن عربى أو لدى جلال الدين الرومى وإذا كان ابن الفارض قد كتب كتاباً رمزياً ، فهناك
فرق ولا شك بين الكتابة الرمزية والأدب الرمزى نجمه لها أن الكتابة الرمزية هى
استعمال الرموز الدينية والتاريخية فى الكتابة العريضة أو اللوحية ، لكن الأدب الرمزى
كما عند ابن عربى ، وكما عند جلال الدين الرومى بالذات على أكل صورة هو التصوير
للعبر عن خلجات النفس الخفية الهامسة وعن ظلال المادى العميقة ذات الصور المتعددة المتناسقة
جلال الدين الرومى ^(١) (ت ٦٧٢ هـ — ١٢٧٣ م) من بلغ . ولكن عاشر
معظم حياته فى قونية .

(١) ١-كتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٣١ القاهرة ١٩٦١ .

وقد تلمذ على شمس الدين تبریزی ودرس كل أصول الشعر الفارسی قبله حتى وصل إلى قمة الشعر الفارسی الرمزی الصوفی . وهو صاحب اللغوى الذى قال عنه الجامى صاحب نضجات الأنس أنه القرآن فى اللسان الفارسی ، وقد ترجم إلى معظم اللغات، وكان موضع دراسات مستفیضة إلا فى اللغة العربية لولا بعض الجهود الممتازة التى قدمها أستاذنا العالم المرحوم الدكتور عيد الوهاب عزام (ت ١٩٥٩ م) فى بعض ترجماته وشروحه وتعليقاته. وقد شط الأستاذ نيكلسون (١) شططا كبيرا حين قرن تصوف جلال الدين الرومى بتصوف الغزالی وابن الفارض والحلاج فى تعميمات لا تليق بمثل هذا الباحث الممتاز . ومن العجيب أنه لا يكتفى بقوله العام (وتصوف الحلاج والغزالی وابن الفارض وجلال الدين الرومى تصوف تغلب عليه النزعة الدينية) بل يرى أن جلال الدين الرومى (كالغزالی فى عدم قوله بوحدة الوجود) رغم أنه أصدق القائلين بوحدة الوجود فى مدرسة ابن عربی . وقد كان للرومى مقدمات ذكرناها فى حديثنا عن فريد الدين العطار فى مدرسة الحلاج ، ونضيف أن سنائى الغزنوى ١١٥٠ م كان مقدمة ممتازة لصور الاتحاد . ولدت الإلهية فى ماحضته (حديقة الحديقة) بالإضافة إلى جهد العطار الممتاز فى (منطق العاير) - حين عبر العاير الوديان السبعة : البعث والحب والعرفة والاتصال والاتحاد والضلال وإنكار الذات نحو ما ليكهم الخفى للستور ، وفى النهاية لم يكونوا سوى مليكهم ، ولم يسكن هو غيرهم أو كما يقول :

(... راحوا يتلمسون كشف هذا السر وبطلبون حل مشكلة أنا ونحن ... نجاء الجواب من الحضرة بنیر كلام يقول : هذه الحضرة الشبيهة بالشمس هى كالمرآة . كل من دخلها رأى ذاته فيها . رأى فيها الروح والجسم . الروح والجسم معا (٢)) . إن

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ١٩٥٢ .

(٢) العطار منطق الطير ١٦٠ - ١٧٠ وأنظر مختار نامه ٩٥٩ - ٩٨١ وأنظر التصوف . وفريد الدين العطار ٥٦ - ٥٧ وأنظر قصة الحضارة (أول ديوانت ج ٢ م ٤ ج ١٣ / ٣٤٩ ترجمة محمد بدران .

هذا هو ما فلسفه جلال الدين الرومى فى فاتحة المثنوى الاستهلالية الرائعة حقا كشعر صوفى جميل ، حين يقول عن « النأى » الذى يرمز من وراءه إلى الروح بعد انفصالها عن الله :

« أصغ إلى النأى وهو ينوح بصوت شجى على فراق المحبين منذ انتزعت من فراش القصب صارت أنا شيدى تشجى البشر وآلام الوجد بادية للعيان . . . أريد قلبا مشغفا يذوب أسمى . . . على ذلك الشقى النواح الثالثه بعيدا عن هنائه القديم مقلشا عن مقره الأزلى . . .) إن هذا الذى صاغه شعرا هو ما يجده معذبا فى قول الجليلي (١) فى مدرسة ابن عربى : (قال الله تعالى : ونفخت فيه من روحي (٢) ، وليست روحه غيره) . فإذا مضينا مع جلال الدين فى تصويره لوحدة الوجود ووحدة الأديان على اتساق مذهبه نجده يقول (٣) (دق لإنسان باب الحبيب فناداه صرحت من الداخل . . . من الطارق فأجابه أنا فناداه الصوت : إن هذه الدار لا تدفع لى ولك . وظل الباب منلقا فسار المحب إلى الصحراء . ثم عاد بعد عام ودق الباب مرة أخرى وسأله الصرحت كما سأله من قبل من الطارق فأجاب المحب أنه أنت نفسك ففتح له الباب . . .) . أوليست هذه المقرة الأولى من النص ترجمة دقيقة لما روى من شعر نسب إلى الحلاج يقول فيه :

قال لى العبوب لما زرته من بيابى قلت بالباب أنا
قال لى أنكرت توحيد الهوى عندما فرقت فيه بيننا
ومضى عام فلما جئتـه أطرق الباب عليه موهنا
قال لى من أنت . . قلت انظر فما نم بالباب سرى أنت هنا .

(١) الجليل : الإنسان الكامل ج ١ / ٧٥ ، ج ٢ / ٨٢ .

(٢) آية ٢٩ من سورة الحجر (١٥) .

(٣) المثنوى ج ١ / ٥٠ — ٦٠ .

قال لي أدركت توحيد الهوى وعرفت الحب فادخل يا أنا.. (١)

فإذا عدنا إلى النص لدى جلال الدين نجده يقول (... ونظرت حولي أبحث عنه لم أجده على الصليب . وذهبت إلى الهيكل . هيسكل الأوثان ، وإلى المعبد القديم فلم أشاهد فيهما أثرا ، ثم وجهت بعني نحو الكعبة ولكنني لم أجده . ثم تفقدت قلبي وفيه وجدته ولم يكن يوجد في مكان سواه خلعت الأئيلية ورأيت المالمين . واحداً) .. وبعضى بنا جلال الدين الرومي فيصرح بالتناسخ في صودة شعرية في قوله (إن كل صورة نراها لها أصل في العالم اللامكاني ، فإذا انعدمت الصورة فليس ذلك بذى . خطر ، لأن أصلها باق متخلد . ما من شكل جميل رأيته أو قول حكيم سمعته فلا يحزنك . أنه قد نفي ، لأنه في الواقع لم ينف . فإدام النبع قياضا فإن الأنهار تجري منه ، فاطرد هذا النهم من قلبك ، وثب من النهر ، ولا تفن أن الساء سيرة رغ فعيته لا ينضب . ولقد وضع أمامك من ساعة مجيئك إلى عالم الخلق سلم لتفر عليه منه . لقد كنت في أول الأمر جادا ، ثم استجملت بعدئذ نباتا ، ثم صرت حيوانا ، فكيف يحقني عليك هذا ؟ ثم جاءت بعدئذ إنسانا ذا علم وعقل ودين ، فإذا ما واصلت رحلتك بعد الآن صرت بلا ريب ملاكا ... وانتقل مرة أخرى من طبقة اللانسكة ، وادخل ذلك البحر الضخم حتى تصبح نطفتك بحراً .. دع عنك هذا الابن .. وقل الواحد على الدوام بكل قلبك) .. من هذا النص الذي يقعد فيه جلال الدين وحدة الوجود ووحدة للمعتقدات والأديان ترى أيضا أثر الاشراقية في نظرة التناسخ . فإذا سقنا مثالا آخر من شعره نجده أوضح في

(١) أخبار الملاج ٥٠ للصدر السابق في باب الملاج وأظلمه وأظلم النوى ٢٢ — ٢٤ .

ملحظة : من أتباع جلال الدين الرومي البكتاشية (الآن) ولهم صلة بالإنكشارية وهم يتفقون مع القزلباش في شرق آسيا الصغرى ، ومؤلفي الإمام علي . والدم المباشر الحاج بكتاش ت ٧٣٨ هـ . ولدى البكتاشية عناصر غربية أقرب إلى الماسونية القديمة والحديثة فيها عناصر نصرانية ويهودية ولا أدوية ووثنية ولى طائوسهم ألوان مسيحية فندم المشاء الرباني يوزعون فيه النبيذ والخمر المقدد والمجن ، ويؤمنون بالانقلاب على نقي شيى (الله ، وعهد ، وطن) ويصدقون أيضا في التناسخ . أنظر أيضا حائرة المارف الإسلامية ج ٤ / ٣٧ — ٤٠ .

بيانه رغم إطلاقيته التي تؤكد اتساقه في الوقت نفسه : (يا عجباً . . أنا عند نفسي مجهول فبالله ماذا أفعل الآن لا أعظم الصليب ولا الهلال ، ولست مجوسياً ولا يهودياً ولا أحد في الشرق أو في الغرب ، ولا في البر أو في البحر لي داراً . وليس بيني وبين الجنة أو للملائكة أى نسب . . لست مصنوعاً من النار ولا من الزبد ، ولم يسو خاقى من التراب . . . ولا من قطرات الندى . . . لم أولد في الصين بعيداً ، ولا في سقسين قريباً . . . ماربيت في الهند حيث الأنهار الخمسة ، ولا في العراق أو خراسان ، ولا أقيم في هذه الأرض أو تلك ولا أدخل في النار أو الجنة ولم أهبط من (عدن) حيث رضوان . . ولا أتاسب إلى آدم . . .) من أين جاء إذن روح جلال الدين الرومي بعد هذه الأسئلة إنه يقول لنا الجواب . . . فاقده جاء . . . (من مكان من وراء المكان . . حيث لا ظل للعارقي أو السالكين . . تنزهت روحي واشتعلت فمشقت في روح محبوبى الواحد من جديد . . إن يسكن في الدنيا محب فأنا ذلك الحب . . إن يسكن في الدنيا مؤمن أو كافر فأنا هو . . أنا السحاب وأنت الغيث . . ولكن أنا الذى أمطرت في للروح . . أنا ثمالة الكأس والساقى . . أنا للمقنى والرباب والاعن . أنا التفديل والمحزوب أنا الشراب ونشوة الخمر . . أنا الثنتان وسبعون فرقة ومذهباً في الدنيا وهى ليست غيرة . . أنا الأرض والهواء والنار والماء أنا الجسد والروح . أنا الحق والباطل والخير والشر . . بل أنا دون ريب نار جهنم بأستنها للآهية . بل أنا الفردوس وعدن وما فيها من الخور الدين . . بل أنا الأرض والسموات بكل ماحوت من إنس وجن وملائكة (١) . هل بقى شيء لم يسكنه جلال الدين ؟ إنه يؤكد حقيقة المذهب في وضوح سافر لا يمس فيه ولا غموض ولا خوف ، ولعله أوضح من أستاذه ابن عربى ، بل هو فى الواقع أوضح مدرسة ابن عربى لأن المدرسة جميعها عاشت فى أفق غريب تصوب إليه مهام الدين من

(١) الثنوى المصدر السابق وأنتار تصانده مختاره شمس تيريزى ٣٣٢ — ٣٤٠ وأنظر بـكلون : صولية الإسلام ١٥٠ .

كل جانب ، والعكس كان أفق جلال الدين ... من هنا تنفس جلال الدين الرومي شعره على صبغة مذهبه إن صح هذا التعبير ، وأكاد أن دائرة وحدة الوجود الانهائية تلك حطم أفعال قيود عموها العشرة شهاب الدين السهرودي قيل ابن عربي - أكاد أن دائرة وحدة الوجود يجب أن تستوعب صورتي للمبود الداخلية والخارجية ، ولا يكفي أن ننقل من صفة التعدد الظاهرية إلى صفة الوحدة ، بل يجب أن نهود فوق ذلك بأن تكون مع الله وفيه به . وإذن فالله ليس مكانه ساحات المسجد أو المبد ، وإنما مشواه القلب . وإذن فلا مكان للمايز بين العقائد ، ولا ضلال مع الوثنيات أو السماويات ، الكل أمام عقيدة وهوى القلب سواء ، ولن يضل من أخذ بالله هوام ، فالهوى من أسماء الله كما يقول ابن عربي في مدرسته . لكن (١) جلال الدين الرومي يثير أعظم دهشتنا في تناقضه العجيب بين إيمانه بالجبر أساساً ثم قوله بالاختيار . إنه في البداية يحدتنا عن سر التناقض ، ولعله يعطينا مفتاح التسامح لنبرر موقفه فهو يقول إن ما هو متناقض إنما هو انسجام غير مفهوم ، ثم يعود فيشن حرباً عنيفة ضد شهوات النفس ويصفها بجهنم ذات الأبواب السبعة ، ثم يؤكد من جديد أن الشر في ذاته عدم محض أو نقص في الوجود فيمضي مع الركب الأفلوطيني (٢) لكنه بينما يرى أن الشر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله يعود ليتناقض في توكيده أن للشر وجوداً حقيقياً خالصاً بالنسبة للإنسان المخلوق ، ويقول (إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك) (٣) فسكيف يتفق أو يتسق مذهبه الجبري في وحدة الوجود بين أن الخلق وجه الحق وأن الشر البعيد عن خلق الله له ، هو من صنع النفس ، وأن للشر وجوده الحقيقي بالنسبة للنفس التي هي الشيطان لا بالنسبة إلى الله ؟ إن جلال الدين الرومي (٤) في الواقع لا يعود بنا إلى العقل.

(١) المتنوى هوئيدي ط ٢ / ١٨٩٨ المقدمة ١ - ٥) وأنظر مختارات شمس تبريز

س ١٢١ .

(٢ و٣) مختارات شمس تبريز ١٢١ .

(٤) مقدمة هوئيدي المتنوى ط ٢ / ١٨٩٨ وأنظر مختارات شمس تبريز ١٢١ وأنظر نيكاحون

في التصريف الإسلامي ١١٥ ترجمة الدكتور عفيف .

ويلاحظ بنا إلى ساحة الذوق فيقول : إن الشيء الذي ندركه بالذوق واحداً ندركه بالعقل اثنين ، وكل شيء له ضد يتميز به ويظهر ، عدا الله الذي لا ضد له لأن وجوده شامل لكل شيء ، ولهذا يعلن وجوده وخفى . أما الشر في نظر العقل فهو شرط لا غنى عنه لوجود الخير كالنور الذي خلق من الظلمة ، وهو هنا يختلف عن السميروردي في مذهب النور الفاسق ، ومن هنا كان الشر في ذوق جلال الدين أمراً إيجابياً ، وكانت لله حكمة في إيجاد . وعلى هذا فالشر الذي نفعته بالشر ليس شراً وإنما هو خير بهذا الاعتبار . من هنا يعتبر جلال الدين الإنسان حراً رغم إيمانه أساساً بالجزرية ، وهو يفسر الحرية بأنها حرية العبد الذي أحب ربه ففقت إرادته في إرادة ربه ، وهنا يصل بنا جلال الدين إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار فيعود متسقاً مع مذهبه (وفي هذا الفناء ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار) (أنا لا أطبق استعمال الجبر في الحب ، فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيدته أغلال الجبر ، وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر ضوء القمر ، لظلمة السحاب (١) .)

إن مسرى جلال الدين الرومي ثبت وجوده وانحاض حتى في العبارات الشعرية الرمزية التي تصف انبثاق الكائن الواحد من كل مرتبة من مراتب الوجود ، على صورة تبدلات نهبط إلى العالم المادي وتنقل من مملكة الجهاد متناخضة أو متطورة ، إلى مملكة النبات ، ثم إلى مملكة الحيوان حتى الإنسان ، لتصعد بالمكابدة والامانة كعقوبة تستحق نفسه من أجلها التطهير ، لتصعد وتعلو إلى مقر اللانسكة ، وتمضي حتى تصل إلى خاتمة المطاف كرجعة الناي إلى قصبتها ، لتتعد بالأزلى السرمدى التي كانت مرآته ، مدركة أن كل تجاربها في الانفصال (هي من قبيل المادة التي تصنع منها أضفان أحلام (٢)) .

(١) مقدمة هوثيك للثنوي ط ٢ / ١٨٨٩ وأنظر شمس تبريز ١٢١ - وأنظر نيكلسون في التصوف الإسلامي ١٥٥ ترجمة الدكتور عفيق .
(٢) المصادر السابقة لهوثيك وشمس تبريز ونيكلسون .

(.....) في البدء ظهر بمملكة الجداد .. وعاش كذلك سنين غير ذاكر أصله الذي كان .. ثم سار قدما إلى الوجود الحيواني وللمرة الثانية لم يعد يذكر لم يعد يذكر قط حياة النباتات الأولى إلا عندما تهفو إليها نفسه في موسم الأرهاار الجيلة كما يهفو الرضيع إلى الثدي ولا يلدرى السبب ورفع الخالق الحكيم إلى مرتبة البشر من مرتبة الحيوان .. هكذا صار يتقدم من مملكة إلى أخرى، وصار مدركا ذكيا أربيا كما هو الآن .. ولم يعد في مخيلته ما يذكره بالماضي، فهو من ذاته الحالية يخرج ويتبدل إن الله لن يتركه في غفلته .. وإن هو استسلم للنوم .. حتى إذا أفاق — صار يضحك حين يتذكر الأحلام المزعجة التي مرت به في سباته .. فكيف استطاع نسيان حالة الوجد التي ركبتها، وكيف أنه لم يدرك أن تلك الأحزان والآلام والأوهام الباطلة كانت كلها من تأثير ذلك السبات .. لذلك بدا هذا العالم أزليا، وإن لم يكن غير حلم نائم .. نائم ما يلبث حين ينبثق فجر اليوم الموعود أن يتخلص من الخيالات السوداء التي استهوته، ويخرج جانباً أحزانه الزائلة وهو مفتر الثغر لن يرى بيته السرمدي (.....) . فإذا انتقلنا معه إلى صورة مماثلة غير هذه الصورة الشمرية الهموسة نجد (١):

يتخذ هذا المحبوب في كل حين ثوبا جديدا ..

آونة قى أمرد، وآونة رجلا مكتملا ..

وهو حيناً غائص وسط حماة الصلصال ..

والروح غائصة كالنفوس في البحر

ينفصص ثوبان أحماق الحماة التي صاغته وأنضجته فيتبدى في العالم

يضير « نوحا » يتلىء العالم طوقانا بعد دعوته حينما يمتطى سفينته ..

ثم يصير إبراهيم / يتبدى وسط الأبرار التي تتقلب بردا وسلاما / ثم يصير عيسى

يرفع إلى السماء فيقدس الله . . . حتى يتبدى آخرافى صورة عربى . ولكن من هذا الحوّل ؟ وما حقيقة التحول ؟ (إن جلال الدين الرومى الذى يتساءل يتجه فى جوابه اتجاه شيعيا واضحا سنجد أصوله فى كلامنا بعد قليل عن الحقيقة المحمدية وأصولها وتطوراتها فى مدرسة ابن عربى وخاصة مع الجيل . . يقول جلال الدين الرومى فى شيعية واضحة :

من هذا الحوّل ، وما حقيقة هذا التحول ؟ ...
لقد صار ضياء القلوب المحبوب مهندا فى يد على .
وأضحى هذا المهند البتار سيف زمانه

لا — بل هو الذى تبدى فى ثياب البشر فصاح « أنا الحق » .
وهنا يصل بنا جلال الدين إلى العلاج فيؤكد أنه هو ، كما يؤكد أن الذى صلب ليس
العلاج .. تماما كالسيد المسيح عليه السلام — الذى شبه لهم
(وهذا الذى رفع على المشقة ليس هو المنصور)

وإن ظن الحقى أنه المنصور)

إنه هو الذى جاء وهو الذى ذهب وهو الذى يأتى فى كل جيل (١)

لقد جمع فأوعى جلال الدين الرومى ، وتنفس بحرية كاملة فى مذاهب العلاج
والهروردي وابن عربى ، وأصول هذه المذاهب امتد فيها على طمأنينة وثقة • يبين ويحقق
التأله ، ويوضح كيف صار مع الاتحاد شيئا واحدا ، ويهجر النقيضين الله والإنسان فى

(١) هو تغريد الثنوى المقدمة وانظر شمس تبریزی ١٢١ ونيسابور فى التصوف الإسلامى ١٥٥
وصوفية الإسلام ١٢٣ — ١٤٤ .

بوثقة الاتحاد ، ويبين أنه ما دام الفيض هو الأساس فلا انفصال ، وإذا كان هناك انفصال في عالمنا الأرضي فهو انفصال ظاهري في الوجه الآخر ، لأن هذا الانفصال يرتبط بالوجه أو بالظل الثاني ، أو بالظل الذي لا بد أن يعود لأصله . ولا بد كما تقول مدرسة ابن عربي من ارتباط الوجه الثاني بالدائم . وإذا كان الحلاج قد فسر قوله أنا الحق بأنه حق فقط (بل أنا حق ففرق بيننا ^(١)) ، فقد استكملت مدرسة ابن عربي النقص فقالت أنا الحق بدون نقص ، لأن الوجه الآخر مجرد ظل ، فالتخلق هو الحق ، وهما وجهان لحقيقة واحدة لا طبيعتان منفصلتان .

ونقول لا بد لنا من أن نتوقف قليلا لحظات قبل أن نمضي مع مدرسة ابن عربي لنذكر أن مذهب وحدة الوجود كان يعمل عمله في الفلسفة المسيحية قبل ابن عربي بحوالي قرن تقريباً . ذلك حين أكد أستاذ اللاهوت في باريس أموري (ت ١٢٠٧م) أن الوجود الأوحد يعلن مظاهر ذاته وهذا معنى الخلق ، وأن الموجودات ترجع إليه والرجوع تأليه ^(٢) . وقد امتدت لهذه المدرسة آراء تقول بعنده إن الأقسام الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعاً ، وكل إنسان فهو عضو آلمى بالمسيح ، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا ، وتقول : لما كان الإنسان عضواً إلهياً فوق الخطيئة ولما كان كل فعل إنساني صادر عن الله للوجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر وهو نفس الاتجاه الذي مضى على دربه ابن عربي . وقد امتدت تيارات المذهب في الفلسفة المسيحية المعاصرة لآين عربي ت ١٢٤٠م أو قبيل ولادته بقليل ، فظهر دافيد دي دينان برأى جديد في وحدة الوجود مضمونه حجة منطقية بحجة تقول (لسكني يختلف شيثان يجب أن يسكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاصل أو فارق ، وليس هناك جنس

(١) الحلاج : — الطواسين ١٨٤ p 184

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ ، ص (٣٢٣) أيضاً وانظر تاريخ الفلسفة الحديثة للؤلث ١١٦ — ١١٧ والمقارنة انظر ابن عربي ، الفتوحات ج ٢ / ٦٠٤ / ١٣٢٠ والصومس ص ٦٩ / ١٣٢١

مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فما إذن واحد بالمادية : واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح (١) :

هنا وقف الجمع الكنسي عام ١٢١٠ م بباريس وقفة مشهورة ضد هذا الاتجاه ، بينما كان التياران في المسيحية والإسلام ؛ ضيآن معا حتى ظهر القديس توما الأكويني (ت ١٢٧٤ م) في الأفق المسيحي ليهدم نظرية وحدة الوجود في أساسها الفيزي . كما ظهر بعده بجولي نهف قرن في الأفق الإسلامي ابن تيمية ت ٧٢٨ هـ الموافق ١٣٢٩ م) ليقود حملة ممتازة حقا ضد تيار وحدة الوجود ووحدة الأديان والقطبية الشيعة الصوفية . ورغم هذا الاتجاه المضاد السليم من القديس الأكويني والإمام ابن تيمية ، فقد منحى الاتجاه المنحرف في الأفق المسيحي والإسلامي معا حتى ظهرت ثمارة لدى الجيل (١٨٠٥ هـ) في الأفق الإسلامي ، ولدى إيكهارت (ت ١٣٢٧ م) حتى أسبنوزا ١٦٧٧ م في الأفق للمسيحي (٢) . والواقع أن أثر مدرسة ابن عربي كان له أثر في الأفق المسيحي مما أدى إلى إخصاب نظرية وحدة الوجود في أفق الفلاسفة الحديثة كما سنرى على التفصيل لدى الباب الخامس . ونعود الآن إلى امتداد مدرسة ابن عربي .

مدرسه ابن عربي لدى ابن سبين والششاري (ابن سبين ٦٦٧ هـ الششاري ٦٦٨ هـ .

في الوقت الذي كانت حضارة المسلمين وثقافتهم الأصيلة تمضي منهزمة أمام التيارات الصليبية التثرية البربرية في أسبانيا ولغرب — كان هناك كتابان جديدان خطيران هما

(٢٠١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ — ١١٢ م ، ٣٢٣ أيضا وأظهر تاريخ الفلسفة الحديثة للوفا ١١٦ — ١١٧ للقارته انظر ابن عربي ، الفتوحات ٢٠٧ / ١٣٢٩/٦٠٤ هـ والنصوص ص ٦٩ / ١٣٢١ هو وأظهر أيضا للعقارة :

نخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين ، ونقض الأديان أو (في النبوات^(١)) . هذان الكتابان ظهرا كنثرة مرجوة للتيارات المنعقدة في الأفق الباطني الشيعي الفلسفي الصوفي . كان المضمون الخفيث لهما مائدة خصبة امتدت في الشرق والمغرب ، حتى كانت مجال المذاقشات التي ظهرت بين فردريك الثاني وابن سبعين الأندلسي . فإذا ذكرنا ما يقوله الفيلسوف المعاصر برتراند راسل^(٢) من أن فردريك الثاني نسب إليه أنه مؤلف الكتاب الذي عنوانه المخادعون الثلاثة De Tribuipostorilus والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد — إذا ذكرنا هذا وجدنا صلة نسب ممتازة بين هذا وبين كتابي نخاريق الأنبياء ، ونقض الأديان في مدرسة ابن سبعين أو على الأرض الثقافية لابن سبعين .

ولكن من هو فردريك الثاني أولا لنعرف تلك الأسطورة الضخمة التي دارت حول رسائل ابن سبعين إليه ومكانة ابن سبعين إزاء ذلك ؟

يقول المستشرق الإيطالي الأستاذ الدكتور أومبرتوريتزانو^(٣) (من الخبر أن نشير إلى تلك الفترة التي التقي فيها بصقلية المنصر الإسلامي والمنصر الغربي في شخص واحد هو فردريك الثاني الألماني الذي امتلك صقلية بمد النورمادين وأظهر كثيراً من الذمائم إزاء التراث الإسلامي بالجزيرة ، ولكنه نزل في الوقت نفسه على المفهضات السياسية فأخلى صقلية من المسلمين) . (وكان هذا الملك غريباً في حياته الشرقية التي حشد بها

(١) Encyc . de L'Islam. Fazi 1126 iv By Kraus .

حاضرة للعالم الإسلام المائدة الرازي (أبو حاتم الرازي ت ٢٣٠ هـ) وانظر البيهقي رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ص ١٣ ، وأعلام النبوة ٤٢ وانظر البغدادي الفرق ص ٢٤١ ، والدكتور إبراهيم مذكور ١٠٣ — ١٠٥ في الفلقة الإسلامية منهج وتطبيقه حتى يوم تاريخ الفلسفة في الإسلام ط ٣ / ٣٠٥ — ٣٠٦ .

(٢) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ٢٢١ — ٢٢٦ .

(٣) الدكتور أومبرتوريتزانو : المسلمون في صقلية ص ٢٦ وانظر مجلة المجلة عدد ٢٢ ص ٦٥ — ٦٨ قلا عن كتابه (المسلمون في صقلية) دار الكتب ح ١٦٤٥١ (مطبوع) .

تخبره وشغل بها نفسه ومن حوله بعد أن صار امبراطوراً عام (١٢١٢ م) بمساعدة وصيه البابا إنوسنت الثالث . وقد أجاد فردريك ست نبات منها العربية ونظم الشعر وتعلم الفلسفة والفلك والرياضات، كما اشتهر بالتصوف والتشكك في آن واحد مع الجرأة والثورة على القديم في جميع مناهجه وآرائه . (وقد بدأ عهده بحملة صليبية ضد المسلمين في مصر وأقسم في حماس الشباب أن يرضى البابوية التي أعانتة على الوصول إلى العرش . ومضى بالحملة الصليبية المعروفة باسم الحملة الخامسة التي استولت على دمياط عام ١٢١٩ م — وأقامت بها سنتين استعداداً للزحف على القاهرة ، ووعد فردريك بإرسال الحملة الكبرى بقيادته هو، وأرسل نجدة ولكنه لم يحضر معها وهزمت واستسلمت لاسلطان محمد الكامل عام ١٢٢١ م . وعلى أثرها فكر في الصلح وأعلن ذلك حتى سخطت عليه البابوية وخاصة بعد مضيئه في طريق المصالحة حيث قابل عند عكا رسل الملك الكامل على معاهدة تمت بتسليم فردريك مدينة بيت المقدس . المهم أن فردريك كان يؤمن ويدعو إلى عدم التعصب، ولكنه جمع إلى ذلك الإيمان بالتنجيم والإذعان لمشورات السكهان والعرافين والعجيز عن التمييز بين الأسئلة التي تؤدي ، والتي لا تؤدي إلى إجابات غير دقيقة ، وقد شغل نفسه طويلاً فيما شغلها بالسؤال عن عدد الجهنمات وما الأرواح التي تسكنها ، وما أسماؤها ، وأين توجد جهنم ؟ وأين الجنة ؟ وهل تعرف روح الإنسان روحاً أخرى في الحياة الآخرة ، وهل يمكن أن تعود الروح إلى الحياة الدنيا وتظهر لأحد من الناس ، ومثل هذا المدخل من الأسئلة هو الذي أدى إلى تلك المراسلات التي دارت بينه وبين ابن سبعين الأندلسي (١) . وقد تضخمتم هذه الحكاية تضخماً أسطورياً جعل من ابن سبعين فيلسوف الفلاسفة ومن فردريك ملك الملوك وأعلم الملوك . والواقع كما سنرى أن شكلها المسكى الخارجى بين ملك وعالم متصوف هو الذى أعطاه هذه الضخامة ، وخاصة أن ابن سبعين قد كان على إحساس بالزهو في الكتابة إلى فردريك عن أسئلته التي وجهها إلى علماء الشرق

(١) الدكتور محمد مصطفى زيادة ابن سبعين وفردريك الثاني : مجلة رسالة الإسلام السنة الثانية

والغريب - أقول إن ابن سبئين وهو في زهوه أخذ ينقل آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . مستعرجاً ، بلوماته التي أخذها عن المدرسة المشائية في اليونان وفي الإسلام وفي مدرسة ابن عربي ، ثم قصدها في خلاصة للذهب القائل إن الله حقيقة الأشياء كلها . وقد تحدث بعض للراجع (١) أن ابن سبئين فيه من للذهب العقلي الكثير . فإذا عرفنا أن ابن سبئين كان يأخذ آراء ابن رشد مباشرة فيصوغها في مذهبه هودون أية إشارة إلى صاحبها أدركنا سر الثناء على مذهبه العقلي . أو كما يقول إرنست (٢) مؤرخ ابن رشد : (إن كثير الشك القائل بوحدة الوجود : ابن سبئين كان يأخذ من ابن رشد مباشرة ، وكان إذا ما تناول دين السائل لم يذكر ابن رشد قط) . ولكن من هو ابن سبئين حتى نصل معه ومع يشتهه الفلسفية والفاسفية إلى حقيقة في مدرسة ابن عربي وفي نفسه يقول القرى (٣) في نزع الغائب (ومنهم الفقيه الجليل العارف النبيل الفصيح البارع : أبو محمد عبدالحق ابن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سبئين السكي للرسمي الأندلسي ، ويلقب من الألقاب للشرقية بـعقاب الدين . قال الشيخ للأورخ ابن عبد الملك : درس العربية والآداب بالأندلس ، ثم انتقل إلى سبته ، وانتحل التصوف ، وعكف برهة على مطالعة كتبه والتكلم على معانيها فمات إليه العامة . ثم رحل إلى الشرق وحج حججاً ، وشاع ذكره ، وعظم صحبته ، وكثر أشباعه ، وصنف أوضاعاً كثيرة تلقوها منه ونقلوها عنه ، وكان يرمى بأموار الله تعالى أحلم بها وبحققتها .) (وقال غير واحد إن أغراض الناس فيه متباينة بعيدة عن الاحتمال ، فتمهم المدقق المنكر ، ومنهم التلق الملقم الموقر ، وحصل بهذين العارفين من الشهرة والاعتقاد والنفرة والانتقاد ما لم يقع لغيره ، والله تعالى أعلم بحقيقة

(١) القرى : فتح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر مبرن

Melire : Journal Asiatique. p 145 .

(٢) إرنست ريتان : ابن رشد والرشدية ص / ٥٥ .

(٣) القرى : فتح الطيب ج ٧ : ١٨٨ — ٢١٢ .

هذا الكلام هو أخف وأهون من قوله في رب العالمين : إنه حقيقة الوجودات) وروى البستاني (١) أن الشيخ صفى الدين الهندي في نقل الكتب أن ابن سبعين نقل من المغرب بسبب قوله لقد تحجر ابن أمية . ويقول المقرئ (٢) (ولما توفرت دواعى النقد عليه من التقهات كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ؛ فقلت موضوعاته وتماورته الوحشة وجرت بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب خطارب يطول ذكرها) . ولا شك أن موقف ابن سبعين النفسى كان سيئا للغاية فانتحز بقطع شريان يده حتى مات عام ٦٦٧ هـ وقيل عام ٦٦٨ هـ ، وقيل ٦٦٩ هـ (٣) . وتؤكد المراجع (٤) أن من تصانيفه : يد المعارف وعميدة المحقق للمغرب السكاشف وطريق السالك للتبذل العاكف ، والحروف الوضعية في الصور الفلسفية ، وحزب الفتح ، والفور ، والتجلى الرحمانية بالرحمة في عالم الظهور ، وحزب الفرح ، والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الإخلاص ، ورسالة الهدى ، وشرح سفر إدريس عليه السلام ، الفتح للشرى ، وكتاب الإحاطة ، وكنز المغرمين في الحروف والأوراق وما لا بد للمعارف منه ، وجامعة الحروف . وفي المخطوط (٥) الكبير الذى كتب بخط منقري أشات مختلفة من رسائله وآرائه التى تضمنت أصول كثير من هذه المؤلفات . هذا غير الرسائل الصقلية التى دارت بينه وبين فردوسه ، وهى التى تعطينا الكثير عن ابن سبعين أيضا . وقد اهتم بابن سبعين الأستاذ أمارى (٦) فكتب عن رسائله بحثا فى المجلة الأسبوعية عام ١٨٥٣ كما اهتم به على أساس بحث الأستاذ أمارى أستاذ آخر هو

(١) البستاني : دائرة المعارف ٣ / ١٦٢ .

(٢) المقرئ فتح الطيب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ .

(٣) ذكر المقرئ أن وفاته ٦٦٧ هـ ، وذكر دى بور أن تاريخ وفاته ٦٦٨ هـ وذكرت المراجع للأخري أنها ٦٦٩ هـ (أنظر تاريخ الفكر الأندلسى ٣٨٦ — ٣٩٠ ، وهدية العارفين ١ م إستانبول ١٩٥٦ ص ٥٤٠) وأنظر كاراضى فومسكرو الإسلام .

(٤) أنظر هدية العارفين ١ م ص ٥٠٤ وإسماعيل باشا البغدادى .

(٥) المخطوط رقم ١٤٩ تصوف تيمور دار الكتب المصرية :

Anari : J. Asiatique : 1858 p 240 — 274.

(٦)

« ميرن » (١) فكتب في نفس المجلة عام ١٨٧٩ بحثاً آخر . وقد لاحظت أن المستشرقين الكبارين اعتمدوا على نصوص وأنباء المقرئ وغيره من المؤرخين العرب قهواء وعلماء ومحدثين . وآخر البحوث التي قلمت عن ابن سبئين كانت للأستاذ ماسينيون (٢) وهو بحث ترجم فيه بعض نصوص من يد العارف والرسائل العقلية . وقد أكد فيه ماسينيون أن ابن سبئين يملك روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية حددها في تحليله لشخصيات الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي . وسنرى مدى غلو ماسينيون في هذا الذي سنجده تعصباً وتعسفاً لروحاً نقدية عالية لدى ابن سبئين . ولعل أول بحث كتب باللغة العربية وهو آخر البحوث حتى الآن . هو ما قدمه الدكتور أبو الوفا الفتازاني ، وقد قدمه لنيل الدكتوراة في جامعة القاهرة ولم يطبع للآن ؛ وقد عدت إلى ما كتبه « أماري » الذي اعتمد عليه « مورن » فلاحظت أن أماري Amary قد أخطأ (٣) حين قال إن ابن سبئين في ردوده كان يعبر عن عقائد بلاده الأندلسية . والواقع أنه كان يعبر عن كثير من آرائه الشخصية ، وبعض من يدينون معه بمذهب ابن عربي المتأثر بالرشدية الجامع لأشاج الأرسطية والأفلاطونية والنشائية اليونانية والإسلامية . في ترجمة أماري ما يحدثنا أن ابن سبئين نشأ في عائلة نبيلة أصولها الأولى شجرة الإمام علي ، وأنه فيما تروى المراجع العربية قطب الدين والنجم الوضي . وذكر أماري أن له يد العارف وقد ترجمها بأنها يد للمعارف *separation des Connaissances* وذكر أنه كتبها وحرره خمس وعشرون سنة كما روى بعض مريدي ابن سبئين فيما رواه المقرئ (٤) ، وذكر أماري أن هذه الأسئلة العقلية أرسلت بواسطة العلماء الإيطاليين في روما تبكيتاً للمسلمين ، وأن ابن سبئين أصر في عناد المبقرئ على الرد عليها بإنعان . كما

Mehren ; J. Asiarique ; 1879 T XVII

(١)

Massignat ; in Sahlin ; 1828 p 123—130

(٢)

Amari ; Journal Asiatique ; p 244 م ١٨٨٩

(٣) أماري ت ١٨٨٩ م : p 244

(٤) المصدر السابق Amari وأنظر المقرئ ج ٧ / ١٨٨

ذكر « أمارى » أن عالم الاجتماع ابن خلدون أكد أن عقائد ابن سبعين تنعرف كثيرًا عن التصوف وهذا صحيح فيما يؤكد ابن خلدون في مقدمته . كما ذكر أمارى (١) أن أبا الحسن صاحب النمل الصافي وصف هذه الرسائل كما وصف آراء ابن سبعين في الشك ، وفي التقوى وحقيقة الإيمان بأنها امتداد صاخر للزندقة الفارسية . كما روى عن ابن سبعين أنه قال ما ذكرته المراجع العربية عنه ، فيما دعا إليه من امتداد الوحي ، وعدم انقطاع النبوة ، وامتدادها في نبوة الأقطاب حسب مذهب ابن عربى . وروى أنه قال لقد تمجّر ابن آمنه حين قال « لاني بمدى . وأن ابن سبعين جاء إلى القاهرة . كابن عربى ، ولكنه لم يجد فيها صدرًا رحبة لأرائه على الإطلاق (٢) .

أما الأسئلة التي كانت موضع أجوبة ابن سبعين فكانت حول النقط الآتية :

١ — تفصيل نظرية أرسطو في قدم العالم ٢ — العلم الإلهي وما هو المقصود منه وما مقدماته الضرورية إن كانت له مقدمات ٣ — للقولات أى شيء هي ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ، وهي عشر . وهل يمكن أن تكون أقل أو أكثر من ذلك ؟ وما البرهان على ذلك ؟ ٤ — حقيقة النفس ٥ — أين خالف الإسكندر الأفروديس أرسطو ؟ .

وقد فسر ابن سبعين (٣) رأى أرسطو في الحرك الذى لا يتحرك ورأيه في قدم العالم ، ووضح أن الفارق بين العلم الإلهي واللم غير الإلهي بالفارق بين حقيقة واجب الوجود وممكن الوجود ، وأكد أن الشك في عدد للقولات ليس حديثا بل هو قديم من عبد زينون . لكنه دار دورانا غامضا حول النفس ، ثم قال بأفضالية النفس الفلسفية .

(١) المصدر السابق لأمارى Amari وأظن مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق لأمارى .

(٣) المصدر السابق لأمارى .

على النفس النبوية. ولم يخرج ابن سبعين على الفارابي في نظريته عن العقل النعال، بل وصل بها إلى غايتها في مدرسة ابن عربي الصوفية الفلسفية، حتى أكد في النهاية أن الأفروديسي لم يفهم أرسطو في موضوع العقل الهولاني وقد أكد أماري بعد عرضه دون أى تردد منهجى أنه يجب المقارنة بين آراء ابن سبعين والاشائية عامة لمعرفة أصولها في آرائه (١).

ونعود إلى مفصل آرائه في هذه الرسائل الهامة (٢) التي تتضمن مذهبه وآراءه الخاصة المتناثرة في مؤلفاته الأخرى على تفصيل وتوسعة. فله في رأى ابن سبعين هو أصل القول للمعرفة في الكون. صدرت عنه بمحض الفيض، وإن حاول تغطية ذلك بمعاني العالم الحدث ومعاني الخلق والحدث وأنه فائض محدث مما. والعقل الفعال عنده وهو أحد هذه العقول هو المدبر شئون الأرض المد الكائنات بصورها الثابتة، فهو على الإطلاق مصدر النفوس البشرية، ولما كانت النفوس صادرة عنه فهي مائلة دائماً إلى الاتصال به. لا يحول دونها إلا أدران الجسد. فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر (وهو هنا يمتد في ركب السهروردي وابن رشد) فاز بالمعرفة الكاملة والمادة بهذه المعرفة في الاتصال بالعقل الفعال وارتباطه به. إنه هنا أقرب إلى مدرسته الفارابية منه إلى المدرسة الصوفية الخلاجية المرتبطة بالحلول أو الاتحاد. لكنه أقرب إلى السهروردي في قوله منه إن الكائن الممكن يستلزم واجب الوجود بذاته ليمتعه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع وهو الله، فهو موجود أزلاً بنفسه دون حاجة إلى أى موجود آخر. أما

(٣) الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ٦٢ وهو يرى أن رسائل فردريك وإجابة ابن سبعين تعطي مذهبه ومذهب الصوفي وقت واحد.

(١) ميرن. المصدر السابق في المجلة الأسبوعية 274—P240.

وأظهر أماري: فبراير مارس ١٨٥٣ في المجلة الأسبوعية P145/890.

وأظهر ماسينيون مجموعة نصوص P 183 وأنظر أساساً مخطوط ابن سبعين ١٤٩ تصوف دار الكتب عن رسائل ابن سبعين رسالة العهد ٢ — ٣ / ٢٩ الرسالة التورية ٨١ — ١١٢ الرسالة الفوسية ١١٢ — ١٢٨ الألواح ١٢٨ — ١٨١ رسالة التوجيه ٢٠٦ — ٢٠٩ رسالة الفتح المشترك ٢٠٩ — ٢١٧ أنوار النبي ٢١٧ — ٢٢٥ (مخطوط — ١٤٩ تصوف تيمور).

الذات الأخرى جيمها ففى مظاهر علمه وإرادته ، وجودها عرضى بالتبعية ، بل هو مجرد ظلال واعتبارات أو هى الوجه الآخر كما يقول ابن عربى . ويؤكد ابن سبئين أنه ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، (بينما الوجودات الأخرى لاسى موجودات إلا بضرب من التوسع والجاز (١)) ، وذلك ما فصله جلال الدين الرومى ايضا فى مدرسة ابن عربى . فاذا بحثنا عن نص آخر لابن سبئين فى مؤلف آخر له فى هذا المجال نجده . فى بد العارف . ولابد لنا من فهم مضمون وأصل كلمة البد قبل أن نمضى مع النص . يقول ابن (٢) النديم عن حالة البددة ومواضع العبادة (والبددة جمع بد وهو العلم عند المتود : بوداسف ومعناها الحكيم بوذا . وهو هو البارى ، أو صورة رسوله عند ابن سبئين الذى كتب كتابه للشهور (بد العارف) . وقد ذكر الدكتور على سامى (٣) التشار أن الشترى تليذ ابن سبئين قد ردد هذه الكلمة فى شعره كما سنرى . منه . وقد عدت إلى البيرونى (٤) فى هذا ، فوجدته يضيف جديدا فى مفهوم البد حين يقول عن أساس وحدة الوجود فى البد (عند التحقيق جميع الأشياء آلمة لأن « بشن » جعل نفسه أرضا يستقر الحيوان عليها ، وجعله نارا وربحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنع الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى (بيذ) ، (بيذ) معناها تفسير العلم لما ليس بعلوم ، وهو كلام نسبوه إلى الله من فم ابراهيم ويتلوه البراهمة دون فهم ٠٠٠٠) ويقول البيرونى الذى يحدد لنا فى الواقع عن طريق غير مباشر أصول آراء ابن سبئين ومدرسة ابن عربى عامة (وطريق الخلاص الذى يتجد فيه العاقل والمقول

(١) مبرن المصدر السابق فى المجلة الأسبوعية .

وأنظر ماسينيون مجموعة نصوص p 188 .

(٢) ابن النديم الفهرست ٤٣٥ / ٤٣٨ وأنظر ابن أسبعية طبقات الأطباء ج ٢ / ٤٣٣ وأنظر

البيرونى تحقيق مالهند ج ١ (٥ - ٦) .

(٣) الدكتور على سامى التشار : نقاء تفكير الفيلسوف ط ٢ / ١٠٦ وأنظر أيضا ديوان الشترى

ص ٦٦ تحقيق الدكتور العتار .

حتى يعود واحدا أصله هندي ويسمى (موكش) أى العاقبة أو تمام الانجلاء لأنه عاقبة
 (الكسوف). ويضع البيروني أيضا يدنا على المدخل في فلسفة السهرودي في الدور الناسق
 الذى يعود إلى انحلاص وتمام الانجلاء في مراتب الصعود الأسى للاتحاد بالواحد، ليصل
 بتمام أصول مدرسة ابن عربى الهندية إلى القول بأن المرتبة الأخيرة في طريق
 العودة (زوال التفاصيل والإحاطة للتحدة. ثم التجرد عن الزمان والأسماء والألقاب
 التى هى آلات الضرورة. وفيها يتحد العقل والمائل بالمعقول حتى يصير الكل
 واحدا) (لأن ماسوى الواحد خيال باطل^(١)). فإذا عدنا إلى نص
 البه^(٢) الذى يؤكد مضمون الأجوبة الصقلية في مفهوم الوحدة الألوية نجده يقول
 (وذلك كله لا يكون إلا في واحد، وهذا الواحد لا يضطر ولا يقبل ولا يتغير ولا يتقدم
 ولا يعلم معه آخر. ولما صح له ذلك واتصف به، فعلم منه، ووجب له أن لا واحد إلا
 هو، ولا يعلم واحد دونه كانت النعمت المذكورة له واجبة واستحقها. وإن أريد بذلك
 أين كانت... وهى في رتبة الاثنين، وهى شفع، بوجود مقيد ومخصصة، وأن ذاتها
 بذات، وحققا بحق، ووجودها بوجود، فهى في الإزادة. والإرادة لانكون هناك ميلا
 ولا قوة حادثة ولا انفعالا. ولا صفة غبطة، ولا استحبابا. وإنما هى دائرة ونقطتها ذاتا).
 ونلاحظ في هذه الفقرة من هذا النص للمقد (كطبيعة ابن سبعين) أنه متأثر بالحلاج في
 الدائرة، ونقطتها الذات^(٣)، على الرغم من أن^(٤) ابن سبعين يهتم بالحلاج بأنه لم تحذره
 العلوم ولم تؤدبه المعارف على نص ومضطلع ابن طفيل. يقول ابن سبعين (... ولا أول

(٢٠١) البيروني: تحقيق مالا هند (حيدر آباد آخر طبعة عام ١٩٥٨ / الهند / عن النسخة القديمة
 المحفوظة في باريس) المكتبة الأهلية مجموعة شيفر ٦٠٨٠ ص ٣٠ / ٥٦ / ٩٦.

Bodd Al-Arif. ; Berlin P 696 — 1524 (2)

وأفطر أمارى وميرى في المجلة الأسبوعية الصادر السابقة وماسينيون مجموعة نصوص P³.

(٣) الحلاج: الطواسين نفس وتحقيق P³—8.

(٤) المرجع السابق رقم ١٥ في البه وافطر ميرى وأمارى وماسينيون في مصادرهم.

ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع ، وهي هو ، وهو هي ، والعلم أعم هذه اليناث الروحانية .
والذات القديمة معقول وجودها . واختبر هذا بصناعة التركيب مثل اختيارك في اليناث
الجسائية كما تقول الفكر في النفس ، والنفس في العقل الفعال ، والعقل الفعال في الكلي
والكلي في الكلمة ، والكلمة في ذات الحق فأين النفس ووجودها إذا عبر عنه
وسكرة التحقيق موجودة ، والحق الخبير نشوان والله والتديم في مداوها لها . وهذه
الآنية إذا تذكرها المدرك وهو مستدل ، ولم تحذقه العلوم ولا أدبته الممارف قال أنا الحق
سبحاني ، ولا إله إلا أنا ، لأنه رحل إلى منزل لا يدخل فيه بشفع ولا بوجود مقيد ،
وحصل شروطه تلك ، ولم يضع منها شيئاً ، وأنسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق
والمقيد ، ووجد الخطاب فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط فما وسعه إلا أن قال أنا الحق ،
وإن كان محققاً ثابت القدم) (فإن الذي يشطح ويقول أنا الحق هو إما في فترة من الفناء
أو قرب منه وكأنه آخر الرمح ، والقرب من اللوت أو غلبة مثل ما يحدث للمريض من
الهلذان . وبالجنة هو في غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب ، ومن مات لم يتكلم ،
وللوت هناك حياة فالشطاح غير ميت فهو غير حي حياة السادة) . ونلاحظ في نص ابن
سبعين تلاعبه بالتركيب اللغوية وأساليبها . فإذا مضينا مع استعراض ابن سبعين لأرائه
ومحفوظاته في الأجوبة العقلية نجد نفس الاتجاه (١) حيث يقول (وسقراط يقول في بعض
رسائله لأحد تلاميذه عندما عرفه بذلك الدرجة أنه بلذها وخاف على قدمه أن تزل عنها .
إياك أيها الحكيم أن تخلم السكون عن جوهرك الروحاني وجوهرك الجسائي ، واعتقاد
الوجود الجائرهما ، وأن تلبس وهم الأزل والوجود المطلق ، وأن تغلط غلط «أسطانيس»

(١) أماري وميرن لدى المصدر السابق في المجلة الأسبوعية .
واظر المخطوط الأسلي للأجوبة العقلية المخطوط في كسفورد .

الذى حمله غلظه حتى قال الواجب الوجود ليس العالم ...) (وهذا كله أعزك الله ... (١)
 من المسائل العويصة فهى فى صناعة النظر عسيرة التخليص جداً ... يقول أفلاطون إذا
 نحن جاوزنا الأفلاك وحصلنا فى عالم العقل الذى لا نمخى عنه خافية ، ووجدنا على أنفسنا ودرنا
 عليها وفيها ، وطلبنا الوجود الجائز للقيود بالوجود الواجب المطلق ذهب المعلول بذاته وثبتت
 العلة بذاتها . ونعود بالفهمة الوهمية إلى الوجود المفيد فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد ما لم
 نكن نعتقد . حينئذ يحق لنا الوصول ، وفيه يقول الحكميم ، العلة الأولى أقرب
 لمعلولها من العلة الثانية القريبة له ، وفيها يقول سقراط (إذا حقق الوجود سلب عنا ،
 وإذا عقل عنه كان لنا) . فنحن إذا قلنا لنا وعنا ومنا وعقلنا لم نحقق ذلك ، وإذا قلنا
 لا لنا ولا منا ولا عنا حققناه ، وفيها يقول الفارابى الغلط الذى يفسر علينا فهمه والتعجز
 منه هو خروجنا عن وجودنا ، ومرفته هو الأصل فى الوصول (٢) . (ولولا خوف التطويل
 لبيت ذلك . وفى ذلك يقول فلاسطينوس) لما كانت العلة الأولى العلوية وجدتها ذاتية ، كان
 غيرها لا وجود له إلا ما يسرى له منها) . فإن الشيء لا يطلق إلا عليها ، والوجود لا
 يطلق إلا عليها ، والحق لا يطلق إلا عليها ، وذاتها القدسة الجميلة مرصوفة بذلك فى الحق
 الأزل الأقدم ، وهى متقدمة على جميع الموجودات بالذات ، ويصل بنا ابن سبئين فى
 النهاية إلى القول (فإذا استحققت (٣) (كذا) جميع ما ذكرنا فى أرضها ، فلا وجود لغيرها ،
 ولا ذات ولا شبه ، ولا حقيقة إلا منها والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر
 ما ذكر فعلا وجود ...) .

إن هذا يؤكد لنا مفهوم ابن سبئين فى مدرسته رغم تعقيداته التى لا مثيل لها . فإذا

(١) يقصد فردريك فى رده على أسئلته الصغلية .

(٢) ماسينيون : Hallaj Essai—p 27 .

(٣) يقصد استحققت .

ذكرنا هجومه على المدرسة للشائبة في الإسلام — ذلك الذى اعتبره ماسينيون^(١) روحاً نقدية في الفلسفة الإسلامية ، فإننا نجد هذا في الواقع مجرد محاولة ساذجة لأنها تحمل روح التعصب والزهو ، ولا تستند إلى دليل موضوعي . فابن سبئين لم يعجبه إلا الفارابي لسبب واحد هو تمسكه بهراطرسطو ، وهذا هو ما لاحظته ماسينيون ، وإن لم يحقق فيما ألقاه ابن سبئين على النزالي وابن سينا وابن رشد . وقد ذكر ماسينيون^(٢) في محاولته القيمة أن ابن سبئين رمزى وأنه معقد ، وإن تلميذه الششتري أوضح منه ، وهذا ما صرح به ابن عباد النفري الرندي^(٣) ت ٧٩٠ هـ الذى قال في إحدى رسائله (والله ما بخلت عليك بسر ، ولا هذا لي بطوق ، وما زال قلبي سبئين^(٤)) في منزع ابن سبئين ، لا لإنكار عليه ، ولا لاعتقاد شيء مما نسبته أهل الجبل المركب إليه ، ولكنى رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ويعنى القلب ويعتعب . وحينئذ لا يحصل لى منه شيء يشقى صدرى ولا يثلج به خاطرى وسرى . وحاله كحال أصحاب الكيمياء . فبينما أنا فى كلامه أطلع وأهبط ، وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل وأستنزل معانى كلامه بلطائف الحيل ، وأكابده فى جبل مجاية التعب والأين ، وأكد فى النظر فيه بالقلب والعين إذا انقلبت عنه صفر اليدين بخفى حنين وكلام الششتري عندى أقرب مأخذاً من كلامه ...) .

فإذا عدنا إلى نقد ابن سبئين للفلاسفة وجدنا أصوله الأولى فى يد الممارف^(٥) .

وقد ترجم هذا النقد أو هذا الاتهام اللانقدى بنصه ياسيه^(٦) Basset عام ١٩٢٧ ، كما ترجمه ماسينيون فى كتابه للذكور^(٧) .

(١) ماسينيون المصدر السابق له : ابن سبئين والنقد التفاسير 190—128 p باريس 1928 .

(٢) المصدر السابق لـ ماسينيون .

(٣) ابن عباد النفري : الرسائل الكبرى ص ١٩٧ . ٢٢٢٠٠ وانظر ماسينيون مجموعة نصوص 148—146 p .

(٤) لفظ سبئين فى جملة (ومازال قلبي سبئين) معناها ومازال قلبي صغراً حسب مصطلح القوم (٥) انظر ماسينيون المصدر السابق .

(٥) البد المصدر السابق (38bsp) وانظر أمارى ومين .

(٦) وانظر أيضاً ياسيه Basset .

(٧) ماسينيون ابن سبئين والنقد النفسى المصدر السابق . 120—123 p

وقد بدأ ابن سبئين بابن رشد فقال (هذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ويكاد أن يقلده في الحس والمقولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها وإما يعيش معها في نفسه . وهو قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك ، غير أنه إنسان جيد قابل النضول ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعمل عليه في اجتجاده فإنه مقلد لأرسطو) .

أما الفارابي عند ابن سبئين فهو أفهم الفلاسفة وأذكهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير . رغم أنه في رأيه (قد اضطرب وتناقض وتشكك في العقل اليهوداني ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة . هل عمرتها الطوبية أو حدثت بعد ، وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتب الأخلاق ، وكتب الملة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، وأكثر تواليفه في النطق ، وعدد كتبه نحو خمس وسبسين كتابا فيها من الآليات تسمة) . (وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير وقد مات وهو مدرك ومحقق ...) .

أما ابن سينا في نظر ابن سبئين فهو عمود ومفسط وكثير الطنطنة قليل الفائدة . وأما ماله من التواليف فلا يصاح شيء ... (ويزعم أنه أدرك الفلسفة الشرقية ، ولو أدركها لنضوع ربحها عليه ، وهو في الدين الخمية ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعمل عليه ، والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبيط ومخالف للحكيم (أرسطو) وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم !!! وأحسن ما له في الآلهيات التفسيرات والإشارات ، وما رمزه في حي ابن يقظان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النوامس لأفلاطون ، وكلام الصوفية وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفاسق ، وهما بما لا يعمل عليه ولا يسمع منه) .

ونلاحظ أنه حاول محو كل حسنة لابن سينا في هجومه غير المنتدى على الإطلاق .
 وأنه وقع فيما اتهم به ابن سينا في ناحية التمدن والبحث الفلسفي لدى تركيبه وخلطه
 لأشاج الفلسفات وخاصة على زهو وسحب من ابن سبيعين . أما رأى ابن سبيعين في النزالي
 فيدل على الرعونة في الزهو حين يجرده حتى من صفة العلم دون أى دليل ، فإن غاية
 ما يمدح به النزالي عند ابن سبيعين فيما يقول . . (وينبغي أن يمدح وبشكر لسكونه من
 علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . .) أما النزالي فهو : (لسان دون بيان ، وصوت دون
 كلام ، مخيلط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد : مرة صوفي وأخرى فيلسوف ، وثلاثة
 أشعري ورابعة فقيه ، وخامسة محير . وإدراكه بالعلوم القديمة أضغاث من خيط المنكبوت (١) ،
 وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك .
 والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته ، وينبغي أن يمدح
 ويشكر لسكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور . . .) . ولا ندري كيف حكم
 ماسينيون بأن مثل هذا الشطط نقد . فإن ما ذكره ابن سبيعين عن النزالي يؤكد أحد
 أمرين : إما عدم فهمه أو عدم فهم الدين أو الفلسفة أو التصوف على الإطلاق ، وهذا
 غريب على ذكاء ابن سبيعين ؛ وإما رعونة وزهو وغرور . وإما جمع بين هذا وذاك
 بما لا يدريه إلا ماسينيون وأمثال ماسينيون ممن هم أقدر منا فهماً وسعة إدراكاً لأنقد
 النفس !!! . والواقع كما ذكرنا أن ابن سبيعين في مدرسة ابن عربي صورة مقسقة مع المذهب
 ولكن هضمه لأشتات الغنوصيات عبر نظرية العقل الفعال الفارانية الرشدية ، وقصة
 الرسائل الصقلية ، وزهوه بنفسه ، كل هذا وما يتصل به هو الذي جعله شيئاً جديداً
 لتعمد أسلوبه ومنهجه أو لتعمد نفسه في منهجه وأسلوبه . وقد امتد هذا — إذا التزميد
 حتى بلغ غايته به إلى الانتحار لكي يتمجّل الاحاق أو الانصاف أو الاتحاد بالعقل الفعال

(١) النص المترجم

(était plus tenu qu'un fil d'Araignée)

أكثر ضعفاً من خيوط المنكبوت .

أو النفس الكلية ، أو العقل الكلى ، أو الكلمة أو السبب الأول حسب مصطلحاتهم المدرسة المشائية في الإسلام^(١) . وقد حدد ابن تيمية^(٢) (كما سئرى على التفصيل فى الباب الخامس) مكان ابن سبىن فى مدرسة ابن سبىن حىن قال (ومن هؤلاء من يفرق بين الوجود والنبوت ، ويزعم أن الأعيان ثابتة فى الدم غيبية عن الله فى انفسها ، ووجود الحق هو وجودها وخالق مفتقر إلى الأعيان فى ظهور وجودها ، وهى مفتقرة إليه فى حصول وجودها الذى هو نفس وجوده . . . ومن ذلك ما يقوله ابن سبىن وامثاله . .) ونصل إلى المشتري الذى قال عنه ابن عباد النفرى^(٣) ، وماسيتيون^(٤) أنه أوضح وأقرب مأخذنا من كلام ابن سبىن كما يقول الرندى .

يقول أستاذنا الدكتور على سامى النشار^(٥) (لعل أول من تنبه إلى أهمية المشتري هو ابن تيمية^(٦)) حين ذكر المشتري على أنه واحد من من كبار صوفية وحدة الوجود الذين أثروا أبانغ الأثر فى إقامة للذهب ونشره وإشارة ابن تيمية إلى المشتري على أنه صاحب الأزجل يدل دلالة واضحة على ما كان يرى فى شره المامى من خطورة ، وما كان يشغل باله — إبان إقامته فى مصر — من أثر المشتري القوى على الصامة) . أما أهمية المشتري فى الغرب والأندلس فدلليها ما كتيبه ابن خلدون^(٧) فى مقدمته وما ذكره ابن عباد الرندى^(٨) حول وضوح المشتري عن أستاذة ابن سبىن . وقد أهتم بالمشتري من المستشرقين الأستاذان الهولنديان Shultens, Willmet فى القرن الثامن عشر حين

(١) أنظر البد لابن سبىن 578 وانظر مارى وميرن وماسيتيون فى المصادر السابقة لهم .

(٢) ابن تيمية : السبىنية ج ٥ / ٩٠ — ٩٥ وما بعد ذلك .

(٣) ابن عباد الرندى : الرسائل الكبرى ١٩٧ وانظر ماسيتيون مجموعة نصوص 148 pl. 6

(٤) ماسيتيون : المصدر السابق ٤ .

(٥) الدكتور على سامى النشار : ديوان أبى الحسن المشتري المقدمة ص ٤ وما بعدها ١٩٦٠

(٦) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ / ٦٧ .

(٧) ابن خلدون المقدمة ٣٣١ — ٣٣٧ القاهرة وانظر طبع بيروت ص ٥٤٨ .

(٨) ابن عباد الرندى الرسائل ج ١ / ٦٧ .

نسخا ديوانه بخطيهما^(١)، وجاء ماسينيون^(٢)، فأورد بعض شعره لكن الششتري في الواقع لم يدرس على وضوح إلا مع الدكتور النشار عندما اختاره لموضوع رسالته في الدكتوراه لدى جامعة كامبردج عام ١٩٤٨ في موضوع فلسفة الششتري وشعره ومدرسته وعندما نشر وحقق ديوانه عام ١٩٦٠. الششتري هو علي بن عبد الله النميري الششتري اللوشي ويكنى أبا الحسين. بطن من بطون هولزن. والششتري نسبة إلى شستر وهي قرية بوادي آسن بالأندلس. وقد ذكر للمقري أن زقاق الششتري معلوم بها، كما ذكر أنه تلميذ ابن سبعين رغم أن ابن سبعين كان دونه في السن فقد ولد ابن سبعين عام ٨٦٣ هـ، بينما ولد الششتري قبله بثلاثة أعوام. لكنه اشتهر باتباعه وعول ما لديه. وقد ذكر ابن سبعين للششتري رأيه في اتباع أبي مدين إن كان يريد الجنة، أما إذا كان يريد صاحب الجنة فليقتبعه هو^(٣). كما ذكر للمقري أن للششتري (العروة الوثقى، والمقاليد الوجودية في أسرار الصوفية والرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة، والمراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية والرسالة العملية، وله ديوان مشهور ومن أشهر قصائده (أرى طالبا منا الريادة والحسنى). وتوفي الششتري قرب دمياط وأوصى بأن يدفن فيها في ١٧ صفر ٦٦٨ هـ^(٤). وقد ذكر الدكتور النشار إننا لا نعلم شيئا عن أستاذه في العلوم العقلية، أما فلسفه فقد درسها على أستاذه ابن سبعين. أما معرفته بالشعر وخاصة للوشحات والأزجال الأندلسية فقد كانت على جانب كبير من العمق حيث استعار كثيرا من اتجاه ابن قزمان وابن زيدون، وهو يعتبر أول من استخدم الزجل الشعري في التصوف كما كان ابن عربي أول من استخدم للوشحات فيه^(٥).

(١) ماسينيون مجموعة نصوص 148 — p146 وانظر الدكتور علي سامي النشار: الديوان
هـ مجلة الأديب بيروت أيلول ١٩٤٥.
(٢) المقري فتح الطب ج ٧ / ١٨٨ — ٢١٢ القاهرة ١٩٣٦ وانظر فتح الطبيب مطبع
لیدن ج ٥٨٣/١.
(٣) الدكتور الزمار الديوان ص ٩ وانظر شرح ابن عجيبة لأمسية النونية للششتري ص ٣٥.

ثم أكد الدكتور النشار في دراسته الواسعة للشعيرة أنه اعتنق مذهب وحدة الوجود في صورته السافرة العارية ، وأنه غلاف للذهب غلوا كثيراً عندما اتصل بابن سبعين بعد أن حدد له اتجاه أبي مدين في الجنة ، واتجاهه هو مع الله كما روى المقرئ . ومن هنا كانت عقيدة الشعيرة هي عقيدة ابن سبعين في وحدة الوجود ، (وسواء كان هذا الواحد هو الله أو الإنسان ، فإنه واحد في مظهره وفي جوهره وليس ثمت سواه) . ويدل افتتاحه وجنونه بابن سبعين عطف تأثره بمفاتيح النفوس ، وأكبر الذوات كما عبر عنه في أشعاره ، بل وإن يدعو نفسه أساق مع وحدة الوجود (عبد ابن سبعين) ، حتى أنه أمره بأن ينفى في الأسواق ويبدع آتته للوسيقية الشعيرة .

وقد صحب الشعيرة شيخه ابن سبعين في رحلاته كما طوف في « مكناش » ، وفاس ، وقابس ، وملقا ، وطرابلس ، ورحل إلى القاهرة واعتكف فيها وقابل أئمة تطوافه في مصر اتباع أبي الحسن الشاذلي الصوفي السني وأعجب وتأثر بهم واعتبر نفسه واحدا منهم رغم اختلاف طريقهم السني الخالص عنه . ثم رحل إلى مسكة واجتمع بشيخه ابن سبعين هناك بعد أن طرد من مصر . ثم رحل الشعيرة إلى الشام وتردد في تطوافه على كثير من الأديرة وقابل رهبانها ومرتلها من البشامة ، مما كان له أثره في شعره وزجله حتى إذا توفي ابن سبعين خلفه في رسائله على ما يروى للمقرئ (١) في الإمامة على الفقراء (الصوفية) والمتجربين . وقد قضى أيامه الأخيرة بين سواحل مصر والشام ، ومرض بالقرب من دمياط في مكان يقال له الطينة ، ولما سأل عن اسم المكان قال (حنت الطينة إلى الطينة) . ولما توفي حمله أتباعه إلى دمياط حيث دفن فيها عام ٦٦٨ هـ . وقد مضى الدكتور النشار في دراسته للمذهب وحدة الوجود عند الشعيرة فوجد في منهج للفكر الباطني لشعره أن كثيرا من شعره يخلو من مذهب ابن عربي أو امتداد مع ابن سبعين . لهذا شك في صحة نسبة هذا الشعر إليه ، ولكنه عاد فتأكد أن هذا الشعر له ،

في فترة حياته السنية الأولى التي عاشها مع تلامذة صاحب عوارف المعارف^(١)، لهذا رجع للنصوص والمخطوطات نجيمها مع منهج النقد الخارجي ، ووضع الفارق في شعره الشرقي اللهجة ، وللغربي اللهجة . كما اهتم اهتماما عظيما بنوع البحر كاملا أو خفيفا أو وافرا ، سريعا أو رملا وهكذا ، وبنوع اللهجة فصحي أو عامية أو خليطا بين الفصحى والعامية . عمتزجا بلهجات مغربية أو خالصة . وبنوع الشعر موشعا أو زجلا . وبنوع اللحن وبنوع الرمز ومنزاه الصوفي ، وأصول النص في المخطوطات المختلفة . (أما بقية مشاكل الديوان وما أكثرها - كما يقول الدكتور النشار - فقد خصصت لها بحثا منفصلا في الإنجليزية مع ترجمة كاملة للديوان^(٢) . وهذا منناه أن في النص الإنجليزي دراسات لمفهوم وحدة الوجود عند الششتري من خلال شعره ، ومقارنات واسعة لمكانة الششتري بالنسبة لأستاذه القريب ابن سبعين ، وأستاذه البعيد ابن عربي ومدى تطويره للذهب ، وإيقاله في هذا التطوير . ومن هنا رى وجوب نشر هذه النصوص إلى العربية في طبعة تالية للديوان الششتري الذي خلا حقا من هذه النصوص والدراسات القيمة . فإذا أضفنا مع شعر الششتري الذي يضمن كل اتجاهاته الفلسفية في مدرسة ابن عربي وجدنا ملاحظة مشتركة اتفق عليها المؤرخون من أهمية القضية التونية التي شرحها ابن عجيبة شرحا خاصا ، لأنها تعطي مدخلا لاتجاه الششتري للذهبي ، رغم أنها أقرب إلى التقريبية في الشعر ، وهو ما لم نجد مع جلال الدين رومي ، وإن وجدنا بعضه مع ابن الفارض .

يقول الششتري^(٣) في قصيدته التونية .

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى فذكر رمى سهما فعدى به عدنا
وطالبنا مطلوبنا من وجودنا فقيپ به عنا لدى الصعق إذ عدنا

(١) الدكتور النشار الديوان ص ١٧ — ١٨ .

(٢) الدكتور النشار الديوان ص ١٩ وانظر نص رسالة الدكتوراه للدكتور النشار في جامعة كامبردج ، فلسفة الششتري الصوفية وعصره / ١٩٥١ .

(٣) الدكتور النشار ديوان الششتري ص ٧٣ — ٧٦ .

تركنا حظوظا من حضيض لحوظنا مع القعد الأقصى إلى الطلب الأسنى
ولم نلف كنه الكون إلا توها وليس بشيء ثابت هكذا الفينا
فرفض السوى فرض علينا لأننا بملة نحو الشرك والشك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه ورفضه المفروض نعم وما كنه

ومعنى هذا أن طالبنا مطلوبنا وأن حقيقة الكون وهم ، وأن رفض السوى فرض
وإن كان ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأننا أوهام . وحين نساأل المشتري عن مسرى
طريقه نجده يعلن من البداية إنكار النظرة العقلية لأن نور العقل هو الذى أورثنا
السجن :

تقيدت بالأوهام لتداخلت عليك ونور العقل أورثك السجنا
أماك هـول فاستمع لوصيتي عقل من العقل الذى منه قد تبنا
فلا تلغى في السير غيراً وكل ما سوى الله غير — فاعخذ ذكره حصنا

ويصل بنا المشتري إلى غايته المذهبية حيث يقول فى الجمع والتفريق والوحدة
والتعدد :

أقام دوين النهر سدة ذاته ونحن ووصف الكل فى وصفه حرنا
يكد حظوظ الدهر عند التفاته أحاطته القصوى التى فيه أظهرنا
يقيد بالأزمان للدهر مثل ما وكيف للأجسام من ذاته الأينه
وعرشا وكرويا وبرجا وكوكبا وحشوا. لجسم الكل فى بحر عينا
وفى لأفلاك جواهره التى يشكله سر الحروف بحرفينا
يفرق مجموع القضية ظاهرا ونجمع فرقا من تداخله قرنا
وعدد شيئا لم يكن غير واحد بألفاظ أسماء بها شقت المعنى

فنحن كدود الفز يحصرنا الذى صنعنا بدفع الحصر سجننا لنا منا

ويعنى بنا الشترى ، فيحكى لنا كيف حارت حكمة الحكاء قديماً وحديثاً فى السر الأزل . من إلهامات سقراط ، إلى مثل أفلاطون ، إلى اتحاد الحلاج والشهيد والنفرى (١) إلى حيرة السهروردى ، إلى ابن قسى وقد خلع نمل وجوده ، حتى يصل بنا فى النهاية إلى اتباع طريقه طريق النجاة والمعرفة ، أو كما يقول الشترى :

كشفتنا غطاء عن تداخل سرها
فأصبح ظهراً ما رأيتم له بطناً
هدانا لدين الحق ما قد تولت
لمرته البابنا وله هُـدانا
فن كان يعنى السير للعجائب الذى
تقدس فليأت — ليأخذه (٢) عنا

فإذا مضينا قليلاً فى تطوره نجد يفيض حيرة ، ويضع فى حيرته مضمون فلسفته :
سرت اسمكم غير .. هانا أموه بالشعب والمنحنى
إذا كنت فى كل حال معى فعن حمل زادى أنا فى غنى
فأنتم هم الحق لا غسيركم فياليت شعرى أنا من أنا (٣) ؟

(١) ذكر الدكتور النشار أن ابن عجيبة ذكر النفرى فى القصيدة الشترية باسم النفرى وأن صحتها النفرى وهذا صحيح ولكن لا بد أن تكذب النفرى كما نستقد لوزن الدر .

(٢) ورد هذا البيت هكذا (تقدس فليأت فليأخذه عنا) وصحتها حذف الفاء وأشباع التاء فى (فليأت) فتكون تقدس فليأت — ليأخذه عنا .

(٣) أظن الدكتور النشار الديوان ص ٦٩ .

ويعضى بنا الششترى إلى حانه فيخبرنا أنه لم يكن بها إلا الحلاج في أول مرة . .
ويحدد لنا سر تلك الحمرة الأزلية التي شربها ابن الفارض قبل أن يخلق السكرم :

شربناها . بدير ليس فيه سوى الحلاج في خلع العذار (١)
وفي رقة شاعرية تبلغ حد السكال يقول الششترى في مقام « موسى » الرمزي (٢) :
ألمأ سعد قل للقس من داخل الدير أذلك نهراس أم الكأس بالبحر
سرينا له خلناه نارا توقدت على علم حتى بدت غرة النجر
أقول لصحبي عادت النار — قد جرت تلوح وتخفى — ما كذا هذه تجري
ولو أنه نجم لما كان واقفا تمحورت في هذا كما حرت في أمري
إلى أن أتيت الدير ألفت فوقه زجاجا ولا أدري الذي فيه لا أدري
بحق للمسيح : اصدق لنا — ما الذي حوت

فقال لنا خمر الهوى فاكتموا سرى

وشرب الششترى من الحمرة الأزلية مع الشاربين :

فلما تجوهرنا وطابت نفوسنا وخفنا من العرييد في حالة السكر
أحسن بنا الخمار قال لنا أشربوا وطيبوا فما في الزير من أحد غيري
وطاب الششترى قلبا وروحا ، وهو يؤكد لنا وحدة الساق ، الذي كلما سناه وسقى
رفاقه أدركوا أنفسهم وأدركوا سرأ وراء ذلك أضاق به صدر الششترى بعد صحوه .
وقد ضاق صدر الششترى بكتمه مع الصحو بعد الخو والوسع في الصدر . أما السر
فهو يحاول توضيحه لنا شيئا فشيئا حين يقول :

(١) المصدر السابق الديوان ١٠ — ٤٢ .

(٢) المصدر السابق .

فقرته العظمى المحيطة بالقوى سفينة معنى قد حوت كل ما يدري
فأنت أنا ، بل أنت أنت هو الذى يقول أنا ، والهم ماجر للفسير ، ولكن هناك
سترا يحب بين الفرع والأصل ، ويمنع الوصل بين الحب والحبيب ؟ يقول لنا الششترى
فى رمزيتة : لا حجاب .

إنما هو مجرد خمار أرخت به ليل على وجهها ، فظن قيس أن بينها وبينه حجابا
وما كان حجابا .

لما بدت دونه تسمى مجنونها ما رآه جارا
ليلاه ما باعدته لكن أرخت على وجهها الخمارا (١)
ويعود فيوضح لنا المعنى فى صورة أخرى حين يقول عن نار موسى الرمزية :

طلبنا الأمن من ساقى الحما فنادى لا حجاب ولا ستارا
رأينا الكأس فى الحانات تجلى ظننا أن فى الكاسات نارا (٢)

وينظر فى نفسه إلى مرآة نفسه فلا يرى فى المرآة إلا ظلالة .. ماذا فى المرآة ؟ هل فى
المرآة حقيقة ؟ أنه بعيد النظر ويدعونا معه إلى ذلك ، وهو يعبر عن وحدة الوجود ، التى
لا ترى الكون إلا ظلالة واعتبارات ومجازات .

أيها الناظر فى سطح للرى أترى من ذا الذى فيه ترى ؟
هل هو الناظر فيه غيركم أم خيال منك فيه قد سرى
أعد النظرة فيها إنها حكمة كامنة بين الورى (٣)

(١) الدكتور على النصار : ديوان العنترى ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق .

حتى الحكمة كامنة أيضاً محتاج إلى كشف لتفويض كما فاض ، وكما انبثق الوجود .
وهذا يصل المشتري المعرفة بالوجود .

وكشف المحبوب عن قلب الحب النطاء ، وتجلي منه إليه ، فلم يشاهد غيره حسنه ،
ولم يبق في الدير سوى المحبوب . ذلك الدير الذي يرمز إلى الكون وما وراءه .
وذلك المحبوب الذي هو كل شيء ولا شيء سواء . وأنجلي الحجاب وزالت الاستار ،
ولم تكن الحجب والأستار سوى العاشق نفسه :

ورأى الأشياء شيئاً واحداً	بل رأى الواحد وتراً دون شيء
الحق قلت وما في الكون غير كوا	أعوذ بالله من على ومن حملى
ما للحجاب مكان في وجود كوا	إلا بسر حروف انظر إلى الجبل
ظهرتمو فغفتم عن ظهور كوا	أنتم دلستم عليكم بالدليل ولى
أنتم دلستم عليكم منكموبكموا	ديتومة عبرت عن غامض الأزل ^(١)

ووصل المشتري بنا إذن إلى غايته في مذهبه في الوجود المطلق الذي لم تكن فيه
ولم يكن فيه غيرنا من الموجودات للفاضة سوى اعتبارات ومجازات . وقد رمز المشتري
بليلى للوجود المطلق ، كما رمزنا لها ابن الفارض بنى وسعاد ولبنى وليلى — ليلي الظاهرة
في كل شيء المتجلية في كل مظهر وليس نى حياً . من هنا لم يكن الكون كله سوى
هذا الوجود الذي يطوى كل الموجودات في الوجه الآخر من وجهى الحقيقة فيما
نسميه الخلق .

غير ليلي لم يكن في الحى حى مل متى ما ارتبت عنها كل شيء^(٢)

(١) المصدر السابق / ٦٣ .

(٢) المصدر السابق / ٨١ — ٨٢ .

كل شيء سرها فيه سرى فلذا يثنى عليها كل شيء
قال من أشهد معنى حسنها إنه منتشر والكل طي
هي كالشمس تلالا نورها فتى ما إن ترمه عاد في
هي كالمرآة تبدى صوراً قابلتها وبها ما حل شيء
هي مثل العين لا لون لها وبها الألوان تبدى كل زى

ويعطينا الششتري نظرة جلال الدين الرومى أو نظرة المذهب عامة في مشكلة مانسميه بالجبر والاختيار ، وإن كان جلال الدين كما ذكرنا أوضح رواد للمذهب الذين حطوا التمايز على أساس أن الفناء في الله يزيل الحدود والقيود بين مانسميه نحن بالمتناقضات في الجبر والاختيار والخير والشر والجنة والجحيم . ففي هذا الفناء كما يقول جلال الدين الرومى ينسحق الفرق بين هذه الأشياء حتى يصبح المذاب في الجحيم عذاباً ، لا بل إنه عذاب لمذوبته كما يقول ابن عربى فيما فصلناه .

يقول الششتري في محاولته الأقل دقة وحقاً عن جلال الدين الرومى :

والهدى فيها كما أشقى بها ولها الحجة في كشف النطق
جورها عدل فأما عدلها فهو فضل فاستزد منه أخى

ويعود بنا الششتري إلى اتجاه المذهب الأساسى في وحدة الوجود فيقول :

عجبا تنأى ولا أن لها ثم يدنو وصلها ملء يدى
ولنا من وصلها جمع ، ومن بعدنا فرق : مما حال إلى
فبحكم الجمع لا فرق لها وبحكم الفرق تلبس على
لبسها ما أظهرت من لبسها قلها في كل موجود مرى

أسفرت يوما لقيس فأنشئ قائلا يا قوم لم أحب سوى (١)
أنا ليلي وهي قيس فاعجبوا كيف منى كان مطلوبى إلى ؟

هذا هو الشترى فى ألوان شعره الذى كتبه بالفصحى . وقد انضح لى أنه قليل بالنسبة لمجموعة أشعاره الزجلية التى كتبها بغير الصحى ، كما انضح لى أن اتجاهه الزجلى كان منبثا أحيانا فى شعره الفصحى .

من هنا كنت أجد كسرا واضطرابا إلى خطأ فى النحو جبرا للكسر . مثال ذلك (٢)
(فإياك أن نسمع لمن بحكمة ٠٠٠) ، (أن شئت أن تعلا) ولا شك أن (أن) ناصبة لتسمع ، وأن (تعلا) صحتها تعلو ، وقد أدرك ذلك الدكتور النشار فى ملاحظاته . وأضيف إلى ذلك أن الشترى نقلبا لروح الرجل . عليه يخلط بين الأوزان . مثال ذلك (٣)
هذا الخلط بين وزنين معروفين فى بيتين من قصيدة واحدة .

من آتى بابنا أئناه فضلا تلك عادتنا لمن شاء قلبه
واجعل الفقر شفيعا لك تفو حبذا الافتقار دينا وملة

وواضح أن الشطرة الأولى من البيت الثانى من وزن غير الوزن الأصلى المشترك . فالوزن الأصلى فاعلات متفعلمن فاعلات . يبدأ الوزن الشاذ للتداخل خطأ هو (فاعلات فاعلات فاعلات) . أمر آخر لاحظته هو أن لأزجال تتضمن مذهب الشترى كامتداد للمذهب ابن عربى أكثر من الشعر الفصحى . وهذا ليس معناه أن شعر الشترى يخلو من روح المذهب كما فصّلنا فى أمثلتنا التحليلية مرّجة ، ومن جهة أخرى هذا ليس معناه أن الشترى ضعيف فى مستواه الشعرى فالمعك هو الصحيح ، فإن له نماذج رفيعة

(١) الدكتور على النشار ، ديوان الشترى . ٨١ - ٨٢)

(٢ و ٣) المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠ .

من الشعر الرائع وإن كانت قليلة بجانب شعره التقريرى . فإذا ذكرنا أن الأزجال وحدها تستغرق فى مجموعها حوالى المائة غير التواشيح التى يختلط فيها القصيح بالعامى ، وهى حوالى الخمسين رغم كونها موضع الشك - أدركنا ضخامة المحصول الزجلى عامة بالنسبة للشعر للكتوب بالفصحى ، وهو لا يتجاوز الأربعين قصيدة أو مقطوعة . هذا كله يؤكد غلبة روح الزجل الشمرى على الشترى الذى ضمنه مذهب وحدة الوجود ، فى وضوح يبرزه أكثر منهج الزجل الذى لا يستطيع معه الشاعر المروب والإيفال فى الرمز كما هو الحال فى الشعر القصيح .

فإذا سقنا أمثلة قليلة أدركنا حقيقة ما فصلناه مع الشترى على وضوح يعطينا اتجاه ابن عربى وصيغ جلال الدين الرومى :-

جيت من الهدايا	ريت أنى عدت للهايا
لما زالت أستارى	ريت يا ليا
وارتفع حجاب قلبى	ومفت ييا
أنا هو محبوبى	والجمال ليا
قولى لى هنيا	كنزى بين عنيا ^(١)
« لأنى هو ذاتى	ودوحى حقيقة
تملا وتسقىنى	خمرة رقيقة
ولا تبالى	بقول الخلية ^(٢) »
« قد لاح ليامنى	سر بدا عجيب
حقى رأيت لى	عن حضرى لانبيب

(١) الديوان من ٨٥ .

(٢) الديوان من ٨٦ .

أنا مازلت حاضر حاضر في كل حين
 عيني الياس ناظر ظاهر طوال السنين
 والحق فيا ظاهر ظاهر لصاحب اليقين
 من هو يا قوم ولدى ولدى يا قومي أنا^(١)
 من هو يا قومي جدى جدى سبقتوا أنا^(٢)
 « ما ثم إلا واحد فافهم يا صاحبي
 والكثرة مثل كثرة جـوز المجايي^(٣)
 ويقول عن العابد للمبود (٤) :

« يا من بدا ظاهر حين استتر
 واختفى باطن لما ظهر ... »
 « أنا القديم أنا الساق أنا الزجاج أنا الخمر »
 « أسمع كلاما ملقط أضمنى قط أضمنى قط »

محبوبى قد عم الوجود
 وقد ظهر فى بيض وسود
 وفى نصارى وفى يهود

(١) الديوان ص ٩٢ — ٩٣ .

(٢) للمصدر السابق

(٣) ص ١٠٠ من الديوان ومعنى مصطلح جـوز المجايي أنه جـوز لا يؤكل أو مانسبه فى العامة المصرية (الخوخ) كما يقول الدكتور الفشار ونضيف إلى هذا أن الششتري ربما قصد حسب أساق مذهب وحدة الوجود أن الكثرة كالجـوز الذى لاحية له بمعنى أنه لأثرة له ومعنى الدليل على وجوده فإن ثمرته هى الحق . والخلق مجرد جـوز عجايبي فى الوجه الآخر الاعتبارى المجازى .

(٤) الديوان ص ١١٨ / ١٣٥ / ٢٧٩ .

وفي الحروف وفي النقط افهمنى قط افهمنى قط

وفي النبات وفي الجماد

وفي البياض وفي السواد

وفي القلم وفي اللداد

وليس في هذا غلط افهمنى قط افهمنى قط

محبوبى ما مثله قريب

عرفته حقاً يقين

لم يحبب للعارفين

في كل شيء قد اختلط افهمنى قط افهمنى قط (١)

وفي هذا الزجل الأندلسى الجليل الرقيق حقاً نرى أن المحبوب قد عم الوجود . في البياض والسود ، وفي التصارى واليهود دون تمايز في أى شيء أو أية عقيدة ، وفي النبات وفي الجماد حتى في القلم وللداد والحروف والنقط . وليس في هذا كما يقول المشتري أى غلط ، فهو في كل شيء اختلط (فى بحر ماله قط شط ، ولا طرف ولا وسط وليس فى قولى شطط) .

وإذا كان المشتري قد أخلص تمام الإخلاص لابن سبعمين فقال (انا غلام عبد بن سبعمين) (٢) ، فقد أخلص حقاً للمذهب ابن عربى تمام الإخلاص ، ووصل به إلى غاية غاياته . نرى ذلك أخيراً مع المشتري في تخصيصه لإحدى موشحات ابن عربى التى مطلعها أنا القرآن والسبع الثانى ...) وفيها يقول المشتري (٣) :

(١) الديوان ص ١٧٧ — ١٨٠ .

(٢) الديوان ص ٢٣١ .

(٣) الديوان ٢٤٥ ، ٢٤٦ وأتظر موشحة ابن عربى (الأسرا إلى مقام الأسرى) ص ٤ حيدر آباد .

شهدت حقيقتي وعظيم شأني مقدسة عن ادراك العيان
فقال مترجماً عنى لسانى (أنا القرآن والسمع الثانى
وروح الروح - لا روح الأوانى)

أنا فى مستوى عرش قديم إذا أنستى العظمى نديم
وفى بلوى محبة حكم أهيم (فزادى عند معلوى مقيم
يتاجيه وعندكو لسانى)

سرت حقيقتى عن كل فهم بما أظهرت من وسم ورسم
فان تطلب نجد صفتى مع اسمى (فلا تنظر بطرفك نحو جسمى
وعد عن التشمم بالمعانى)

وللظلم فى الكونين كسر وحقق سر معانى وخر
وللمسجور من بحرى فقبحر (وغص فى بحر ذات الذات تبصر
عجائب ليس تبدو للعيان)

فإن شاهدتنى فى كل ذات بأسمائى عيانا مع صفاتى
ستفهم ما خفى فى الكائنات (وأسراراً تراعى مبهات
مسرة بأرواح للمعانى)

فعدد شهودك الأسرار منها فلانك غائباً فى الكون عنها
ووجد وانحد كيما تكنها (فن فهم الإشارة فليصنها
وإلا سوف يقتل بالسنان)

فن أورى زناد الحق ردت حقيقته وعنه الباب سدت
وكعبته بفاس الشرع هدت (كحلّاج المحبة إذ تبدت
له شمس الحقيقة فى البدانى)

فلما أن دنا مدنها تدلى وبالاسم المعظم قد تحلى
توحد عند ذاك ، وما تولى فقال انا هو الحق الذى لا
يغير ذاته مر الزمان)

نظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي

ومدرسته

لكل زمان واحد هو عينه وإلى ذاك الشخص في الدهر واحد
وما الناس إلا واحداً بعد واحد حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق ولكن غفاية أتتى وحسدى تروم وتجهد (١)

هكذا أكد لنا محي الدين بن عربي مكانه كغاتم للأولياء ، ومكانه من نظرية الإنسان الكامل كإنسان كامل متصل ويرتبط بالكلمة الأزلية . فما حقيقة نظرية الإنسان الكامل ؟ وما أصولها للباشرة القريبة في الفكر الإسلامي ، والبعيدة في الفصوص الشرقي والغربي ؟

ذكر نافع الحلاج أنه باذر بذور هذه النظرية الخطيرة في حقل الفكر الإسلامي على أساس شيعي . ووضعنا أن الحلاج كان أول من تنبه إلى المفزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته ، ميزاً ومفرقاً بين الناحيتين المختلفتين في الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية ، وهما في نظر الحلاج طبيعتان لاتتحدان مطلقاً بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج الحمرة بالماء الزلال أو الروح بالجسد . أخذ ابن عربي هذه الفكرة كما ذكرنا ، وعدّلها لتنسق مع نظريته في وحدة الوجود حين اعتبر الطبيعتين وجهين لحقيقة واحدة ظاهرها انطلق وباطنها الحق ، أو ظاهرها الناسوت وباطنها اللاهوت : أما الحق للتعلي فهو يجعل في الإنسان كأعلى صور الوجود وأكملها في ذلك الإنسان الكامل .

(١) القاساني : شرح فصوص الحكم لابن عربي ٨ — ٢٧ / ١٣٢١ هـ القاهرة وانظر نيج رسائل صغيرة لابن عربي ٢١ — ٤٥ / ٢٢ ول هذه الرسائل يوجد كتاب عقلة المستوفز لابن عربي لندن ١٣٣٦ هـ / ١٩١٩ م .

فالإنسان (١) أكل مجالى الحق لأنه (المختصر الشريف) (والكون الجامع) لجميع حقائق الوجود ومراتبه هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كالات العالم الأكبر ، أو كالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ، ولهذا استحق دون سائر الخلق أن تكون الخلافة له من الله . ولما لم تقف اللانسكة على حقيقة النشأة الإنسانية ، وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ، لأنها ليس لها جمعية الإنسان ، ولا عوم خلقه — أبت السجود لآدم ، وأنكرت خلافته وقالت : (أتعلم فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس ^(٢) لك ؟ . إنها لم تعلم أن سفك الدماء والإنساد فى الأرض كما يقول ابن عربى مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له فيها وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقدسه ، لأن كل موجود يسبح الله ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال التى هى الصفات الوجودية ، لافرق فى ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو فى الدين خيرا أو شرطا أو معصية جبرا واختيارا ، كما فصلنا ذلك مع ابن عربى وجلال الدين الرومى وابن سبعين والششتى . الإنسان الكامل إذن عند ابن عربى الرموز إليه بآدم هو الجنس البشرى فى أكل مراتبه . لم تجتمع كالات الوجود العقلى والروحى والمادى الا فيه والإنسان الكامل أيضا وإن كان مرادنا للجنس البشرى عنده لا يصدق فى الحقيقة إلا على أرقى مراتب الانسان ، وهى مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكل هؤلاء إطلاقا هو محمد صلى الله عليه وسلم . لكن محمدا هنا فى جوهر النظرية ليس هو النبى للمبعوث للرسول للعروف ، بل الحقيقة الحمديدية الأزلية الأبدية . فهو المظهر الكامل حقا للذات الإلهية ، (وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكل موجود فى هذا النوع الإنسانى . لهذا بدى به الأمر وختم فكان نبيا ، وآدم بين الماء والطين ثم كان

(١) فصوص ص ٨ / ٢٥٣ / ٢٦٦ / ٢٧٧ .

(٢) آية ٣٠ من سورة البقرة .

بنشأته المنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة ، ومازاد على الأولية فإنه عنها ، فكان عليه السلام أول دليل على ربه . فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات آدم . فأشبه الدليل في تثلته ، والدليل دليل نفسه ^(١) . يجب أن نذكر أن الحلاج حين قال بفكرة النور المسمى الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة — أكد أن المثال الكامل للخلق الذي وصل إلى مقام القربى فعل فيه روح الله — يوجد في عيسى وليس في محمد عليهما الصلاة والسلام .. ففى عيسى عند الحلاج روح إلهية قديمة لا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير ، وروح بشرية حادثة تجرى عليها أحكام الكون والنساق . الحلاج كما ذكرنا يرى أن عيسى خليفه الله — كان شاهداً على وجوده ، والجلى الذي تجلى فيه ، وفيه كان وجوده . ولا شك أن هذا الاتجاه الحلاجي — كما يقول نيكلسون ^(٢) — فريد في صدوره عن مسلم ، كما أنه يناقض فكرة وحدة الوجود فيما بعده لأن الاتجاه الحلاجي يعتبر الناسوت صورة اللاهوت ، وليس وجهاً من وجهى الحقيقة الواحدة كما عند ابن عربي . لقد أفاد حقاً من اتجاه الحلاج رغم اختلافه مع اتجاهه ، حتى أصبح التقابل الحقيقي الذي وضع بين اللاهوت والناسوت مجرد قابل منطقي بين وجهى الحقيقة الواحدة . من هنا أصبح مذهب ابن عربي يضم ثلاث نواح . الأولى الناحية الميتافيزيقية لمفهوم الكلمة الأزلية ومعناها لليتافيزيقى العقل الأول أو الكلى ، أو حقيقة الحقائق ورأيه هنا أقرب نسباً إلى الرواقين في العقل الكلى المنبث في أحناء الكون ، وحقيقة الحقائق لدى ابن عربي يقصد بها العقل الإلهى مبدأ الحياة والوجود في الكون . الثانية الناحية الصوفية لمفهوم الكلمة الأزلية ويقصد بها القطب أو روح الخاتم أو الحقيقة المحمدية .

(١) الحلاج : الطواشين تحقيق ماسينيون ١٦٥ / ١٧٧ .

(٢) الحلاج الطواشين تحقيق ماسينيون ١٦٥ — وانظر نيكلسون / في التصوف الإسلامى

وتاريخه ١٣٤ .

ملاحظة — ذكر الدكتور عفيفي في القصوص ص ٣٥ أن أصل الحديث النسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ونحو (أن الله تعالى خلق آدم على صورته ..) جاء عن اليهودية ، ولم يذكر أن — هذا رأى لنيكلسون أيضاً . وانظر ترجمته لكتابه في التصوف ص ١٥٩ القاهرة ١٩٥٦ .

وهي النبع الذي يستمد منه كل علم آلهي ، وكل وحى أو إلهام أو علم باطن . هو لا ينفى بالحقيقة النعمانية كاذكرنا محمداً الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل السكلة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم ، أو (الواسطة في نقل العلم الإلهي إلى إلى قلوب السكلم) حسب ما فيها من الاستعدادات ، وما جبلت عليه أعيانها ، وحسب الأسماء الإلهية التي تؤثر فيها . الثالثة : الناحية الإنسانية ، لفهوم السكلة الأزلية ممثلاً في صورة الإنسان الكامل ، ويعنى به ابن عربي الإنسان الذي تحقق فيه الوجود بكل معانيه . يصفه (بالكون الجامع)^(١) أو العالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته ، وروح العالم وعلة . هذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق لا يجعل الله في كل صفاته إلا فيه ، ولا يعرفه حق معرفته إلا هو ، وهذا الإنسان الكامل أيضاً اسم عام يطلق على كل الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخصهم الأنبياء والأولياء . . . من هنا كانت الكلمة الأزلية إجمالاً هي العقل الإلهي الساري في جميع الكون ، أو العالم العقلي الشامل لجميع الأعيان الثابتة للوجودات ، فهي لهذا مبدأ الحياة والتدبير ، ومبدأ للفرقة الحقيقة والعلم الباطني ، أو هي كما يقول ابن عربي : ذلك التثليث الجامع في واحد ، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور : صورة حقيقة الحقائق ، وصورة الحقيقة المحمدية ، وصورة الإنسان الكامل والسكل في النهاية واحد .

هذا هو لباب نظرية ابن عربي . فما أصلها للباشر وغير المباشر في الدوائر الإسلامية للذهبية وغير الدوائر الإسلامية كأصول راسخة لها ؟ إن للدخل للباشر شيى ولا شك ، فإن الاعتقاد بأزلية النور الحمدي ظهر في عصر مبكر عند الشيعة . أخذ به

(١) فصوص ص ٨ / ٢٥٢ — ٢٥٣ / ٢٦٦ — وانظر الدكتور ابو العلا غني : مجلة

كلية الآداب ١ / ٢٠ مايو ١٩٣٣ من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

أهل السنة على اعتدال من بعدمهم ، وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل (كفت نبيا وآدم بين الماء والطين) ، وهو ما فلسفه وفلسف أمثاله ابن عربن توكيدا لمذهبه . وقصة النور الحمدي والحقيقة الحمديّة ظهرت أول ما ظهرت في الواقع زمان الإمام جعفر الصادق ت ١٤٨ هـ ، ثم اتسعت الأنظار فيها من غلاة الشيعة بعيدا عن منهج الإمام الصادق الذي كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة تمسكا بالأصول الإسلامية (١) . وأهل السنة والشيعة متفقون أساسا على أن أول شيء خلقه الله هو الروح الحمدي أو النور الحمدي الذي ظهر بصورة آدم ، ثم بصورة كل نبي بعده حتى ظهر أخيرا في صورة النبي نفسه . وأهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . فالبوصيري مثلا يقول :

وكل آي آتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم
فإنه شمس فضلهم كواكبها يظهرن أنوارها للناس في الظلم
ويقول ابن نباته :

لولا ما كان أرض لا — ولا أفق ولا زمان ، ولا خلق ولا جيل
ولا تناسك فيها للهدى شهب ولا ذيار بها وحى وتنزيل (٢)

أقول إن أهل السنة يتوقفون أو يكادون يتوقفون عند هذه النقطة . لكن الشيعة يطورون الموقف لأقسامهم وللصوفية من بعدمهم فيقولون إن النور الحمدي استمر يظهر بعد محمد في صورة علي وآل بيته الأكرمين ، وهو النور المحدث في أرواح الأولياء وهو الجسر الذي عبرت الأنظار الصوفية طريقها ، أو الذي عبرت إليه النظرية ذاتها خلال

(١) الدكتور عبد القادر محمود : الإمام جعفر الصادق نص رسالة للماجستير مكتبة كلية الآداب الإسكندرية الباب الثالث - نصرتها هيئة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦ الباب الرابع .
(٢) نيكسون : في التصوف ١٥٩ .

الفلسفة المشائية وخاصة لدى إخوان الصفا ورواد مذهبهم من الشيعة القرامطة الباطنية الجامعين لأشعات الفصوص الشرقي والغربي قديمه ومتوسطه وحديثه بالنسبة لهم . وهذا هو المصدر الأصلي غير المباشر لنظرية ابن عربي كما سنرى بعد تفصيلنا الآن للمصدر المباشر . إن أدق النصوص التي واجهتني نصان خطيران : الأول هو الذي نسب خطأ إلى الإمام جعفر الصادق ونشرته المصادر الكبرى للشيعة عند الوافي (١) والكليني (٢) . أما النص فيقول : (كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا لا ملك ولا غيره . ثم بدا له في خلق السموات والأرض فخلق ونحن معه ..) ونصب الخلق في صورة كالهباء قبل دخول الأرض ، ورفع السماء ، وهو في أفراد ملكوته ، وتوحيد جبروته . وأتاح نورا من نوره فلع ، وزرع قبسا من ضيائه فسطع . ثم اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . فقال الله عز من قائل : أنت المختار للتصحب وعندك مستودع نوري ، وكنوز هدايتي . من أجلك أسطع البطحاء ، وأموج الماء ، وأرفع السماء ، وأحمل التواب والقلب والجنة والنار ، وانصب أهل بيتك الهداية ، وأوتيتهم من مكنون علي ما لا يشكل به عليهم دقيق ، ولا يغييب عنهم به خفي ، وأجعلهم حجتى على برئى ، وللنبيين على قدرتى ووحدانيتى . ثم أخذ الله الشهادة عليهم بالربوبية والإخلاص بالوحدانية ، فقبل أخذ ما أخذ جل شأنه ببصائر الخلق انتخب محمدا وآل بيته وأراهم أن الهداية معه والنور له ، والإمامة في إلهه تقديمًا لستته المدل ، وليكون الأعذار متقدما . ثم أخفى الله الخليفة في غيبته ، وفيها في مكنون علمه . ثم نصب العوالم ، ووسط الزمان ، وموج البحر ، وأثار الزبد ، وأهاج الدخان ، فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء ، ثم استجابهما للطاعة فأذعنتا بالاستجابة . ثم أنشأ الله لللائمة من أنوار

(١) الوافي الباب ١٠٨ ص ٢٢٥ — ٢٤٥

(٢) الكافي : أصول ص ٢٧٦ وانظر تفسير الشيخ العسكري ص ٨٨ وانظر السمودي : مروي

الذهب ج / ٥٥ وانظر دونالدسن : عقيدة الشيعة ١٤٥ — ١٤٧ .

أبدعها ، وأرواح اخترعها ، وقرن توحيد بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فشهرت في السماء قبل بعثته في الأرض . فلما خلق الله آدم أبان فضله للملائكة ، وأراهم ما خصه به من سابق العلم حيث عرفه عند استنبأه أسماء الأشياء ، فجعل الله آدم محررا وكعبته وبابا وقبلة ، سجد إليها الأبرار والروحانيون الأنوار . ثم نبه آدم على مستودعه ، وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بهدأه إماما عند الملائكة ، فكان حظ آدم من الخلق ما أراه من مستودع نورنا . ولم يزل الله تعالى يخفي النور تحت الزمان إلى أن وصل محمدا في ظاهر القترات ، فدعا الناس ظاهرا وباطنا ، وندبهم سرا وإعلانا : واستدعى عليه السلام التنبيه على المهدي الذي قدمه إلى الدار قبل النسل (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ^(١)) : فن وافقه ، واقتبس من مصباح النور للمهدي إلى سيره ، واستبان واضح أمره ، ومن لبسته الغفلة استحق السخط . . .) (ثم اعتزل النور إلى غيائنا ، ولم في امتنا . فنعن أنوار السماء ، وأنوار الأرض فبنا النجاة ، ونفاسكنون العلم ، والينا مصير الأمور . وهدينا تنقطع الحجب خاتم الأئمة ؛ ومتخذ الأمة ، وغاية النور ، ومصدر الأمور ...) . إن هذا النص الخطير يؤكد نظرية الفيض منذ مطلع حيث (كنا عند الله ، وليس عنده أحد سوانا) كما يؤكد طريقة الانبثاق أو الفيض أو الصدور للنور الأزلي أو الحقيقة المحمدية التي من أجلها خلق الله كل شيء في السماء وفي الأرض وما خلفهما ، ثم أشهد الكل على المهدي ، وبين أن النور متصل في أسى صور آل البيت وأئمة .

ولا شك أن هذا هو الفيض الذي أمد الصوفية بالزاد واللد ، حتى أنهم كسروا القيد عن العقول المشرة كما فعل السهروردي مثلا بوحى من الأصل الشيعي القرمطي لدى موسوعتهم الضخمة في رسائل إخوان الصفاء ، وحتى إنه لم ينف

عند ظهور المهدي ، بل تمدى حدود الزمان والمكان ودخل في الانهيار التي كانت على أساسها تحطيم كل نماز بين معاني الطاعة والمعصية والاختيار والجبر والخير والشر ، والجنة والجحيم ، وكل ما نسميه نحن بالمتناقضات . أما النص الشيعة الثاني فهو المعروف في المصطلح الشيعة بخطبة البيان وهو المنسوب زورا إلى الإمام علي رضي الله عنه ، وقد أكد البلاذري (١) أنه منذ استشهاد الإمام علي خرج أربعة من شيعته . هم حجر بن عدي ، وعمرو الخزازي ، حبة بن جوين البجلي ، وعبد الله ابن وهب (ابن سبأ) ، وهم يتناقلون خطبة غريبة . هي هذا النص الذي يعتبر المرجع الهام أو أحد المراجع الأصولية للذهب الحلاج وابن عربي على اختلاف آرائيهما في نظرية الإنسان الكامل بالذات كما سنرى الآن . هذا النص للدخول على ساحة الإمام علي لم يذكر الشريف الرضي عنه حرفا واحدا ، ولم يشر إليه أية إشارة . وأي لب الظن أن هذا النص يعود إلى نهاية القرن الأول الهجري لمصادر أثبت هبة الله الشهرستاني أنها تسبق تأليف نهج البلاغة بنحو مائة سنة على الأقل وخاصة إذا عرفنا أن نهج البلاغة جمع حوالي عام ٤٠٠ للهجرة (٢) . ونضيف نحن ملاحظتين هامتين أولاها وجود اسم عبد الله بن سبأ من رواية النص ، وهذا يثبت قدمه ، كما يثبت كذبه أيضا بالنسبة للإمام علي . ثانيها تأثير الحلاج بهذا النص تأثيرا مباشرا بدليل بعض فقرات النص التي تقول وتنتقل بمصطلحات الحلاج (أنا جانب الطور . . أنا باطن الصور . . محكم الطواسين) . وهذا يؤكد من جهة أخرى أنه وضع قبل ظهور نهج البلاغة ، ومن هنا لم يذكره الشريف الرضي . اليوم عندنا أن هذا النص الخطير كان له أثره في مدرسة الحلاج وابن عربي . نرى ذلك واضحا

(١) البلاذري : الأنساب ج ٦ / ٤٩٥ . مجلة الدراسات الشرقية .

(٢) ماسينيون الإنسان الكامل في الإسلام وإسهاله التشوية ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي من ١٠٣ وانظر المقدسي : البدء والتاريخ ج ٢ / ١٢٢ وعذاب الحلاج لماسينيون ٥٢٠ ومجموعة موس من ١٩٧ .

في مصطلحات الحلاج ، كما ترى ذلك أوضح في رسالة القديس لابن عربي وفي
فصوله للكلمة (١) .

ونص خطبة البيان نشره الأستاذ ماسينيون عن مخطوطتين بباريس (٢) ، وقد نقل
إحدهما الأستاذ الدكتور عبد الرحمن (٣) بدوى . وأخطأ الكبير الذى وقع فيه
ماسينيون عند نشره : قوله في مقدمته « إن نمو النظرية الإسلامية الخالصة فى الإنسان
الكامل جاء عن طريق القرآن نفسه » والواقع أن للبدا الأصل للنظرية وهو صياغة
الإنسان على مثال الله ليس فى القرآن أو السنة ، بل إن الإسلام عامه لم يعترف بأية
صيغة للآله الإنسانى كما بدأ مع الحلاج أو الإنسان الالهى كما بدأ مع ابن عربي ،
والنبي محمد صلى الله عليه وسلم كما يقول الفيلسوف للعصر واصل (لم يزعم لنفسه ولا
لصعبه أنه الهى) (٤) .

وأهم فقرات هذا النص الخطير (أنا سر الأمرار . أنا شجرة الأنوار . أنا دليل
السموات . أنا أنيس للسبعات . . خليل جبرائيل . . صنى ميكائيل . . سمندل الأفلاك . .
سائق الرعد . سرير الصراح (كعبة السماء السابعة) . كيوان الكهان . موقق الليثاق .
(أية الدهد) . عصام الشواهد . سبب الأسباب . جوهر القدم . الأول والآخر .
الباطن والظاهر . جناح البراق . أم الكتاب . مائدة الكتف . سر إبراهيم .

(١) ابن عربي الفتوحات للكلمة ج ١ / ٢٤٩ — ٢٥٠ ج ٢ — ٦٤ — ٦٥ .

(٢) أصل المخطوط الذى نقله ونشره ماسينيون رقم ٢٦٦١ من ورقه ٢١ ب — ١٢٤ وهناك
نص آخرى في باريس أخر بدوى (١٠٩ — ١١٢) .

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى النص الأصل لمخطوط البيان ١٠٩ — ١١٢ .

(٤) واصل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ / ١٨٦ — ١٨٨ والمقارنة أرجع الى النزالي : إحياء
علوم الدين باب الكبير الكتاب ج ٣ ص ٢٢٦ — ٢٩٥ وأخر النزالي لكاراجي فوسى ١٦٤ — ١٦٥ وميزان
الاعتدال للذهبي ج ٣ / ٥٢ ، وابن خلدون ج ٢ / ١٨٣ .

ثمان السكليم . علانية للمعبود . تبيير الترك . هنبتا الزنج . جرجس الفرنج . رسم
الروس . إيليا الأنجيل (الخضر) . حامل اللواء . أمام المعشر . يمسوب الدين .
باب المدينة (أنا مدينة العلم وعلى بابها) . محكم الطواسين . صاحب النجم . جانب
الطور . باطن الصور النبأ العظيم . سر الحروف . شيت البراهمة . إمام أرباب الفتوة .
مهدي الأوان . عيسى الزمان . ليث بنى غالب ، على بن ابن طالب) .

ولاشك أن هذا النص بمحتويات فقراته الكثيرة التي اختصرناها تؤكد أساس
نظرية التور الأزلئ وامتداده في الإنسان الكامل الذي فلسفه التشيع في ألوهية على سر
الأسرار وشجرة الأنوار ودليل الساولت وسبب الأسباب . كما أن هذا الأساس يؤكد
دعوة إخوان الصفاء في وحدة الأديان أو توحيد العبادة ممثلة في (تبيير الترك وهنبتا الزنج
وجرجس الفرنج ، معرب التوراه إيليا الأنجيل ، مفسح الزبور ، مؤول التأويل ،
يمسوب الدين ، شيت البراهمة ، سعد اليماقبة ، عيسى الزمان ، وجه الله . الأول والآخري
والظاهر والباطن) نصل من هذا أيضاً إلى أن النص يؤكد في مضمون (قر السراطن ،
شعري الزبرقان ، أسد النشرة ، سعد الزهرة ، مشترى الكواكب ، زحل الثواب ،
عطارذ التفصيل ، فرقد السباك ، مريخ القران . عيوق الليزان ، حارس الاستراق ، سريرة
الخففيات) نصل من هذه الضامين إلى أسرار العلم الالهي في عقول الكواكب المفاض
نورها وسرها على خواص الخواص ، كما نفهم أيضاً ذلك المرح الضخم للقرامطة
الإسماعيلية في علم الكواكب والتجويم والأسرار : أسرار المعارف الالهية التي أفادت
الندرسه الاشراقية ، كما أمدت الحلج قبلها ، وابن عربي بعدها بالمدد الخلاله لذهاب
الاتحاد والحلول والتناسخ ووحدة الوجود والشهود .

وقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد أمين (١) (ت ١٩٥٤م) استقاء من ابن خلدون (٢)

(١) الدكتور أحمد أمين : ضئ الإسلام ج ٣ / ٢٤٥ .

(٢) ابن خلدون ٣٤٣ واطر ٤٣١ - ٤٣٣ .

أن فكرة المهدي عند الشيعة هي فكرة القطعية عند الصوفية بكل مضامينها الفلسفية..
 ووضح ابن خلدون (١) أننا يمكن أن نجد على وضوح هذه الفكرة (في كتاب
 ابن العربي الحانئ (معي الدين بن عربي) عنقاء مغرب ، وابن قسي في خلع النملين.
 وابن سبعين وابن أبي واصل تليذه في شرح كتاب خلع النملين) .

فإذا رجعنا في هذا إلى ابن عربي لدى (٢) الفتوحات نجد وضوحاً أكثر . فهو
 يؤكد لنا في تجديده وتطويره لمفهوم القطب الصوفي الشيعي : إنه إذا خرج هذا الإمام
 المهدي فليس له عدو إلا الفقهاء خاصة فإنه لا ينبغي لهم رئاسة ولا تمييز عن العامة ،
 ولو أن السيف بيد المهدي لأقوى الفقهاء بقتله) ، كما حدث هذا في عصر الحلاج
 والسهرودي وابن عربي وابن سبعين ممن صدر الحكم الشرعي بقتلهم . ولا خلاف بين
 ابن عربي والشيعة الغلاة في نزول عيسى عليه السلام حقيقة ، ولكن ابن عربي بفلسف
 الموقف لحساب نظراته للذهبية . فهو في البداية يخالفهم (٣) في أن عيسى هو إمام للمهدي
 في الصلاة ، بينما هو عندهم هو الذي يصلي وراء المهدي . ويمود ابن عربي في النهاية ،
 فبمعلى المهدي كسر أزي ، أو بمعلى السر الأزلي الذي كان عيسى نفسه فيضامن فيوضاته
 مكانه . من للمهدي ومن عيسى . أقول يمود ابن عربي فيرفع للمهدي ليعقب عيسى بالدين
 اغتالص ، ولو أن هذا ينضب الشيعة للتأخرين في مذاهب البائية ، (٤) ومقابها لدى
 الإسماعيلية للتأخرة ، وما بعدها لدى النهائية (٥) وغيرها . فإذا ساء لنا ابن عربي (٦)

(١) مقدمة ابن خلدون للصدر الباق .

(٢) ابن عربي الفتوحات للكية ج ٣ / ٣٦٤ / ٣٧٤ .

(٣) ابن عربي الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ / ٣٦٧ .

(٤) أنظر E. Brown : New Hist. of Mirza Ali Mohammed.

دائرة المعارف الإسلامية مادة بائية ج ١ / ٢٢٧ والبائية تمذهبت على يد ميرزا علي محمد عن أصول
 الإشراف إلى المدرسة السهرودية الغيرزية وقد أعلن نفسه (بابا) عام ١٨٤٤ م أما البائية فقد تخرجت
 من البائية وقد عملت على إبراز الجانب السياسي في الباطن الديني القرمطي القديم حين أرادت بعض القبائل
 الإنفانية بمالاة الأتراك غزو إيران وخلع آخر ملوكها من سلافة الصفويين ولكنها غلبت على أمرها عجزت =

عن السرّ في هذا - كشف لنا عنه في وضوح لدى تقسيمه لمعنى ختم الولاية المطلقة ، وختم الولاية المحمدية ، حيث يقول : (الختم ختان : ختم يختم به الله الولاية المطلقة وهو لعيسى ، وختم يختم الولاية المحمدية . أما ختم الولاية المطلقة فهو عيسى عليه السلام ، فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولي بعده بنبوه مطلقة ، كما أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبوة ولا نبوة تشريع بعده . فإذا ساء لنا ابن عربي عن ختم الولاية المحمدية ، فإننا نجد يردّها لنفسه في صراحة بعد إيهام حيث يقول (١) أولاً (وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وريداً ، وهو في زماننا اليوم موجود ، عرفت به في سنة ٥٩٥ هـ ورأيت العلامة التي قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده) . ثم يعود فيكشف القناع حين (٢) يقول (فإنني أنا الختم لا ولي بعدى ولا حامل لمعدى . بفقدى تذهب الدول ، وتلتحق الأخباريات بالأول) . فإذا تذكرنا قوله الذي فصلناه معه في وحدة الأديان حين قال أن الولي قد يكون رسولا فيكون أفضل من الرسول ، وأن الولاية خير من الرسالة وأكمل ، وأنه خاتم الأولياء كخاتم الأنبياء . إذا تذكرنا هذا ، وتذكرنا من وراثته دعوته لوحدة الأديان - أدركنا ما وراء ذلك من إحساسه بأنه أفضل في حقيقة مذهبه من خاتم الأنبياء ، لإطلاقه الأديان عن حدود الزمان والموضوعات والأشكال اتساقاً مع جوهر وحدة الوجود (٣) . فلا غرابة إذن أن تروى

|| وقوة (نادر شاه) حتى جعل التشيع مذهباً خاصاً جديداً بعد انتصاره وصار ديناً يخفى ذلك الأمل 'قرمطى' |
القديم منذ عهد ميهون بن ديسان القديح الذي ظهر بفسكرته عام ١٢٦ هـ في الري وطبرستان وخراسان
والهيم والتطيط ومصر والبحرين على تمرکز قوى في إيران كدعوة شعبية ضد اثنين الإسلامى العربى
ومن الفرق الناتجة القزلباشية التركانية نقاباً أسرى الحروب في عهد تيمور لنگ .

(٦) الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ .

(١) المصدر السابق الفتوحات ج ٣ / ٣٦٥ (ابن عربى ولد ٥٦٠ هـ وتوفى ٦٣٨ هـ) وهو يشير

إلى أنه عرف سره عام ٥٩٥ هـ وهو قبل الأديين .

(٢) عتقاء مغرب لابن عربى ١٥ / ١٠٠ .

(٣) الفتوحات ج ٤ / ٤٣١ واخرى :

الروايات من ابن سبعين أنه قال قد تعجز ابن آمنة حين قال لا نبى بعدى فإن
إتساق المذهب يؤكد مضمون المعنى فى مدد القىض الذى يضى فى دوائر لامتناهية .
وقد هاجم ابن تيمية - كما سنرى صلب النظرية فى هجومه على المذهب عامة حين قال
(زين لهم هذا المذهب إثبات أن محمداً هو المقل الأول ، وأنه كان قبل كل شيء
ماهتفه الكثيرون . والذى عليه أهل السنة والجماعة أن للاهيات مجعولة ، وأن ماهية
كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته ، بل ليس فى
الخارج إلا الشيء الذى هو الشيء ، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ، ليس وجوده
وثبوته فى الخارج زائدا على ذلك . وجماع أمر صاحب القصوص وخويه هدم أصول
الإسلام)^(١)

تحدثنا عن الأصل الشيعى كمدخل مباشر لنظرية الحقيقة المحدية والإنسان
الكامل . ونصل حديثنا الآن مع الأصل لهذا المدخل الذى انصهرت فيه النظرية
الشيعية والصوفية فى فلسفتها كاملة فى بوتقة للزج الأفلوطينى فتراه لدى المواعظ للنسوبة
للقديس كليمانس . والذى يقول فيها (ليس نعمة غير نبى صادق هو إنسان خلقه الله وزوده
بروح القدس يمر خلال المصور عصور العالم منذ البدء باسماء وصور متعددة)^(٢) . وهذا
هو ما أكده المذهب لدى ابن عربى فى الروح القدس فى أنه لاختلاف بين الأنبياء إلا
فى الظاهر الخارجى . أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد يث للعالين فى أزمنة مختلفة ، وفى
مظاهر جسمانية متباينة كى يعلن للناس إرادة الله ومشيبته . وما آدم ونوح وإبراهيم إلا
روح واحدة متجلية فى صور مختلفة ذات جوهر واحد أزلى . وقد وصلت ابن عربى عن
الباطنية الاسماعيلية فى قولهم من « تجلى العقل الكونى فى أدوار على صورته الناطق

(١) ابن تيمية : رسالة حقيقة مذهب الوحدة ٤ - ٦ / رسالة مذهب الإنحاديين ٧٤ - ٧٦ .

(٢) مواعد كليمانس : ١٨ / بقرة ١٣ وانظر براون للصدر السابق .

القاتل : كفت في يوم نوح نوحاً ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم^(١) فكا وصلت إلى ابن عربي مدعة بالأثر اليهودي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الله خلق آدم على صورته ، وإلى الحديث الموضوع في الأفق القاتل الشيعي (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)^(٢) . وهذا الحديث أيضا مبني على نص سفر التكوين (يا ابن آدم خلقت الأنبياء من أجلك وخلقتك من أجل ، فلا تهتك ما خلقت من أجل فيما خاقت من أجلك)^(٣) وقد اعتبر الخطاب والنداء بلفظ يا ابن آدم في نظرية ابن عربي نداء موجها للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن صلب النظرية يحمل الأنبياء كلمات عنه . أما الجذر القديم الفارسي الممتد في اليهودية والأفلاطونية فإن الأستاذ ماسينيون^(٤) يضع يدها عليه لدى الجيومرت عند المزدكية وآدم ة سد مون في القبالة اليهودية ، والإنسان القديم في اللانوية ثم الكلمة للشيعة . وجاءت السبئية والشيمة الغلاة ، فصارت الكلمة لإنسان عين الوجود ، وتحولت الكلمة المسيحية المتجسدة في عيسى عليه السلام إلى هذا الصورة . وقد أخطأ ماسينيون^(٥) حين قارن بين نقطتي الخلاف في النظرة المسيحية والإسلامية على أساس أن عيسى يعتبر المخلص الحاكم بينما هي عند النظرة الإسلامية كما يعتقد ماسينيون لا تعتبر محمدا هو الحاكم الشافع يوم الزحام . ووجه الخطأ أن النصوص الإسلامية في مختلف الدوائر الشيعية والسنية تؤكد أن محمدا هو الشافع الوحيد وليس لأئمة فقط ، بل ولغير أئمة لأفضليته السابقة على جميع الأنبياء ،

(١) المصدر السابق ليراون ص ٣٣٩ .

(٢ و٣) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ (١٧ / ٢٢٦ / ٢٦٧ / والنصوص ٨ / ٢٥٢)
 ٢٥٣ وانظر تيكسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٥٩ ومقدمة النصوص ٣٥ للدكتور أبو العلا عفيف . وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقال ترجمة عن هانز هيرش عديم نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص ٣٥ من الترجمة العربية وانظر سفر التكوين الآية ١ / ٢٧ .

(٤) ماسينيون الإنسان الكامل أنظر ترجمة المهاجرة في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي الإنسان الكامل في الإسلام ٨٦ — ٨٨ .
 (٥) المصدر السابق لاسينيون .

وبدليل القرآن (جثنا من كل أمة شهيد ، وجثنا بك على هؤلاء شهداء) (١)
 من هنا ارتبطت نظرية الشفاعة بنظرية الإنسان الكامل أو نظرية الكلمة المسيحية .
 وبينما هي لدى الأفق للمسيحي نظرية شخصية ، إذ الكلمة الإلهية هي المسيح الذي هو
 روح الله ، وبينما كمال الشخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا بها لانصافها به وانصافها
 بصفاته نجد أن النظرية في الإسلام يطلب عليها فكرة الوحي أولا ، ولا أثر فيها لفكرة
 الشخصية . من هنا اعتقد الصوفية أن صلتهم بالنبي الشفيع أقوى من صلة الشيعة وأهل
 السنة به فإذا كان أهل السنة يعظمونه كمثل أعلى في الدين والأخلاق ، وإذا كان
 أهل الشيعة يعبدون فيه أنفسهم ، فإن الصوفية يحبونه ، والمحبة هنا فناء الحب في
 المحبوب . ومن هنا كانت الحقيقة المحمدية هي المجلس الأعظم لتلك الصلة الخاصة
 التي يطلقون عليها اسم الولاية من حيث أنه يمثل في نظرم الإنسان الكامل الذي
 تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولي من حيث الباطن ، رسول من حيث الظاهر .
 لهذا كان مقامه في الولاية أسنى من مقامه في النبوة والرسالة ، ولهذا أيضا اعتبر الصوفية
 أنفسهم خلفاء كأولياء والولاية جوهر النبوة الحقة ، ولهذا أيضا أكد ابن عربي أنه
 خاتم الأولياء بدعوته في وحدة الوجود ووحدة الأديان .

تقطة أخرى في فكرة الشفاعة وصلتها بالكلمة يختلف فيها النظر المسيحي عن
 الإسلامي في الدوائر الصوفية . تلك هي أن الشفيع في المسيحية هو ابن الله ، بينما الفكرة
 في الإسلام تقول إن الله خالق العالم بما في ذلك محمد نفسه . بمعنى أن العلاقة بين
 الله والإنسان في الأفق للمسيحي علاقة أب وابن بينما هي في الأفق الإسلامي مباشرة
 عن الله أو كلمته في محمد صلى الله عليه وسلم ، وليست علاقة أب وابن ، لأن مقياس كل شيء

في الإسلام هو الله لا الإنسان كما هو في المسيحية^(١). بمجل الرأي في هذا الأصل للتد من الأنطوطينية إلى اليهودية عن الفنوصية الفارسية البوذية الشرقية القديمة — أن فكرة ونظرية الإنسان الكامل التي دخلت الأفق الصوفي عن طريق الشيعة وإخوان الصفاء تطورت عن فكرة شرقية قديمة تبتتها ونفخت في روحها الأنطوطينية التي مرزبتها هي الأخرى عن التدين الشرقي والهللينية القديمة. فإذا ذكرنا أن الإنسان الأول وهو الإنسان الكامل في الفصوص الشرقي القديم كائن ذو طبيعة إلهية ، وهو في الوقت نفسه بوصفه نموذجاً أول للإنسانية مجموع النفس ، ولكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا — إذا ذكرنا هذا أدر كنا نبع النظرية القديم المتصل أساساً بوحدة الوجود أو كما تقول الفلسفة الهندية (فيما ذكرناه) : (جميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً ليستقر عليها الحيوان ، ويجعله ماء ليفذهم ، وجعله ناراً ويريحاً لينمهم وينشهم ، وجعله قابلاً لكل واحد منهم ...) حتى (كان الحياة التي تدب في كل جسم) ، (ويمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز ، أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يضر العالم^(٢) ...) .

الجديد الذي طوره ابن عربي هو أنه حرر فكرة الإنسان الكامل (كما حرر السهروردي قيد العقول المشرة) من التيد المعنى بالنبي (صلى الله عليه وسلم) . فالإنسان الكامل هو حلقة الإصل بين الله والعالم ، وهو ليس مقيداً بصر معين أو انتهى عند زمان معين ، بل هو خليفة متصل للد عن الله . فيه تنجل الألوهية خلال

(١) المطار تذكره الأولياء ج ٢ / ٢٦٠ — ٢٦١ وانظر يراون تاريخ الفرس الأدبي / ١٠٥

وما كدونا B. Macdonald: Christianity and Islam 1915 p. 28.

وانظر الله كدور أبو الملا عفيق نظرية الإعلاميين في الكلمة مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ — ٢٣ — ٧٥ .

(٢) البيروني : تعقيب ما للهند من مقولة ص ٣٢

المصور . عند غلاة الشيعة في الإمام المصوم والأئمة النطقاء للمستودعين والمستقرين ، وعند الأولياء الأقطاب الذين يحملون كل ملامح وصفات أئمة الشيعة للمستورين . وهؤلاء الأقطاب هم الأولياء الكاملون أو الأناسى الكاملون . كل واحد منهم إنسان كامل ، وخليفة لله في الكون^(١) . أمر آخر توسع في فلسفته ابن عربي هو ربط التمعين الثلاثي الصادر في العلم والعالم والمعلوم كحقيقة واحدة بالحب = العلم ، والعالم = الحب ، والمحبوب = المعلوم . من هنا كان التثليث للربط بالعلم مرادفاً للتثليث المرتبط بالحب ، وهذا ربط لنظرية الحب بالمعرفة على منهج ابن عربي الذي يختلف في ربطه المعرفة بالحب ، عن الفزالي في المنهج السفي فيما فصلناه معه . فإذا سألنا ابن عربي عن التثليث قال :

ثلاث محبوبى وقد كان واحداً كما صيروا الأقسام بالذات أقماً^(٢)

ويختلف الحلّاج عن ابن عربي تبعاً لاتجاه كل منهما ، فبينما يرى الحلّاج كاذباً أن ابليس أطاع الله فيما نسميه نحن عصياناً ، لأنه امتثل للأمر الأزلّى ، نجد ابن عربي يفسر الموقف على ضوء فكرة الإنسان الكامل . فإن الأسماء التي علمها الله آدم في قوله (وعلم آدم الأسماء كلها)^(٣) — هي معاني الأسماء الإلهية كلها . ولما كان محمد الحقيقة المحمدية ، الأمر الأزلّى الذي خرجت عنه الكلمات الأخرى — لما كان محمد السر الإلهي قد أعطى حقائق تلك الأسماء ، فإن السجود كان لهذه الحقائق ممثلة في آدم التي هو إحدى هذه الكلمات التي حقيقتها الكبرى محمد ، أو السر الإلهي الأول بمعنى أوضح أن آدم هو الإنسان الظاهر للتمعن بالوجود الخارجى في صور أفراد ، أما

(١) ابن عربي : رسائل صغرى لابن عربي نشرها نيرج ١٩١٩ م ٩٠ / ١٢٠ — وانظر حتى يوم تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الحامد أبو ريده ٧٦ .

وانظر للمفارقة ابن عربي الفصوص شرح القاهاني ٨ / ٢٧ القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات ج ٣ / ١٧١ ، وانظر ترجمان الأشواق ص ٤٢ طبع بيروت ١٣١٢ هـ .

(٣) آية ٣ من البقرة .

محمد فهو الإنسان الباطن للتعين في العالم المقول . الحقيقة للحدية إذن أو الإنسان الكامل عند ابن عربي ليس دليلاً على ربه ، بل هو هو : دليل على نفسه ، لأنه والحق حقيقة واحدة . لا فرق بينهما إلا^(١) بالاعتبار . أو كما يقول ابن عربي^(٢) في دقة ناتجة عن وعي وسحو ، لا عن شطحات ، وجذبات كما يزعم التسامحون أو الدافعون خطأ عن ابن عربي النسق في مذهبه . (فهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة . فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرناه من الأقسام ، والنسخة الباطنة مضاهية للعرضة الآلية . فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة . إذ هو القابل لجميع الوجودات قديماً وحديثاً) . ابن عربي في هذا وفي غيره من نصوصه في كتابه المختلفة الضخمة أمثال الفتوحات والتبصير والتدويرات الآلية وعقائد مغرب — يجعل الإنسان الكامل جامعا لكل الوجودات شاملاً للعرضة الإلهية والكيانية مظهرى الإنسان . وهذه هي الخاصية الأولى التي تؤكد أن الإنسان الأول الكامل صورة دقيقة كاملة من الله . هذه الخاصية تؤكد اقتراب نظريته من النظرة المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت : أما الخاصية الثانية فهي أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العاليه التي للإنسان الأول أو الكامل ، وهذه المرتبة تتحقق في النبي . ونقطة البدء ، وإن اختلفت عن المسيحية فإنهما تتلاقيان عند نتيجة واحدة برفع النى إلى مرتبة النور الأزلى أو الكلنة أو العقل الأول ، وهذا المعنى عند ابن عربي نجده مطوراً مفصلاً لدى تلميذه مدرسته للمنازع عبد الكريم الجليلي^(٣) ٨٠٥ هـ حيث يقول عن مرتبة النبوة عند الصوفى الولي أن لها برارخ ثلاثة ، بمداهم مقام الختام . وفي البرزخ الثالث لا يزال الإنسان مخرق له الماديات بها في ملكوت القدرة .

(٣) ماسينيون : المصطلح التي صوفية المدين ٢٤٣ . وانظر الطواوين للقارئة ص ١٧٧ . وانظر الدكتور أبو الملا عفيف : نظريات الإسلاميين مجلة كلية الآداب ١٩٣٤ ص ٢٣ — ٧٥ .
(٤) ابن عربي وسائل حقيقة ص ٢١ — ٢٢ وانظر أيضاً ٩٤ — ٩٩ من نفس الكتاب .
(٥) عبد الكريم الإنسان الكامل ج ٢ / ٥ / ٦٤ القاهرة ١٣٠٤ هـ .

حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة . فحيثئذ يؤذن له بإبراز القدرة في
ظواهر الأكوان (١) . معنى هذا أن الإنسان الكامل إذا بلغ هذه المرتبة الكاملة
استطاع أن يخلق ما يريد ، وأن يحدث من الأحداث ما يشاء بعيدا عن سلطان
الطبيعة ، لأنه سيكون مبدعا خلافا في امتداده الكامل الحقيقي عن
الكمال الأول .

فاذا انتقلنا في مدرسة ابن عربي في نظرية الإنسان الكامل قبيل الجلي مطورها
الممتاز . نجد صدر الدين القونوي ت ٦٦٧ هـ ، والعفيف التلساني ٦٩٠ هـ
يمدآن عرفنا صورها لدى أقطاب الوجود ابن الفارض ، وجلال الدين الرومي ، وابن
سبعين والششتري .

أما القونوي فهو يشرح لنا هذه الصورة في كتاب مراتب الوجود (٢) الذي قسم
فيه الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها أكملها ، وهي مرتبة الإنسان الكامل ، وفيها يقول
(المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت المراتب ، وكل
العالم ، وظهر الحق للعالم سبحانه بظهور الأكل على حسب أتمانه وصفاته . فالإنسان
أنزل للوجودات مرتبة في الظهور ، وأعلاهم مرتبة في الكبريات ليس لغيره ذلك .
وقد بينا أنه الجامع للحقائق الخفية ، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا ، حكمة ووجودا
بالذات والصفات ، لزوما وعرضا ، حقيقة ومجازا . وكل ما رأته أو سمعته في الخارج فهو
عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم لحقيقته من حقائق الإنسان فالإنسان هو
الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو الواح ، وهو القلم

(١) الجلي : الإنسان الكامل ج ٢ / ٥٠ / وما بعدها ٦٤ وما بعدها .

(٢) صدر الدين القونوي : مراتب الوجود مخطوط بالظاهرة في دمشق رقم ٨٩٥ . نسير هذا
المخطوط الدكتور عبد الرحمن بدوي من ١١٥ في الإنسان الكامل انظر في المخطوط (ورقة ١٤ ب) .

وهو الملك ، وهو الجن ، وهو السماوات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوى ، وهو العالم الآخروى ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو التقديم ، وهو الحادث ... فله ذم من عرف نفسه معرفتى إياها . أما الغيف التلسمانى فهو أقرب الشبه إلى القونرى كمؤرخ وشارح للمذهب ، فقد شرح مثله القصص كما شرح مواقف النفرى وأسماء الله الحسنى . وقد ذكرت عنه بعض المراجع أنه قال (إن القرآن كله شرك) وأنه ممن ينتمون إلى فرقة النصيرية الرافضة وقد توفى عام ٦٩٠ هـ (١) ... ولا نجد فى الواقع من امتد ابتداداً متطوراً فى مدرسة الإنسان الكامل لابن عربى سوى عبد الكريم الجبلى الذى أفرد لها كتاباً ضخماً يعتبر البجل الكامل لتطور نظرية ابن عربى . وإذا كانت نظرية الحقيقة العمدية أو القطعية فى الإنسان الكامل كفكرة معنوية وحسية تبدو واضحة فى جانبها لدى ابن عربى فقد أخذ ابن الفارض ناحيتها الجنبوية ، وأخذ بهما معاً جلال الدين الرومى وابن سبعين والشترى كما فصلنا منهم . وجاء الجبلى فقلس الجانبين معاً على وضوح تام دون أى التفات للقرآن الذى يصف النبى صلى الله عليه وآله وسلم بأنه (عيسى وتولى) وما كان يدرى ما الكتاب ولا الإيمان لولا أن هدبناه ، وبأنه بشر مخلوق تجرى عليه أحكام الموت . ولكن ما الجديد الذى أضافه الجبلى على وجه الإجمال كامتداد متطور فى مدرسة ابن عربى ؟

١ — قوله (٢) بأن للإنسان الكامل ثلاث برازخ يمكن أن يصل بعدها إلى مقام الخلق . الأول هو البداية ، وفيه يتحقق بالأسماء والصفات . الثانى يسمى التوسط ، وهو فلك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحانية . فإذا استوفى هذا الشهد علم حائر المكتبات والنبيات . الثالث . معرفة التنوعات الحسية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال

(١) الطبرى ١٧٩/٩ واخر فوات الوفيات ١/١٧٧ / ودول الإسلام للزبي ١/٧٣)
وصوفية الاسلام ١٥٣ / ١٥٤ .
(٢) عبد الكريم الجبلى : الانسان الكامل ج ٢ / ٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٣٠ هـ .

الإنسان تغرق له الماديات في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق الموائد عادة في فلك الحكمة فينتد يؤخذ له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في مقام انخراط الناس في هذا اللقام مختلفون فكامل أو كمل ، وفاضل وأفضل .

٢ - توكيده^(١) أن عيسى عليه السلام فرع من الحقيقة المحمدية التي هي أم الكتاب . أما الكتاب فهو عيسى ، فهو إذن فرع . وهو يرى أن الأنجيل نزل على عيسى بالسريانية ، وقرأ على سبع عشرة لغة . وإذا كان أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فأول الأنجيل باسم الأب والأم والابن . ويرى الجليل أن هذا الكلام لم تفهم حقيقته من أم الكتاب الكتاب في القرآن ، بل أخذ على ظاهر من للسليحين وغيرهم ، حين ظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ، فقالوا الله ثالث ثلاثة ، ولم يعلموا أن المراد بالأب اسم الله ، والأم كنه الذات ماهية الحقائق ، والابن الكتاب الوجود للطلق الذي هو فرع ونتيجة عن ماهية الكنه ، كما قال الله (وعنده أم الكتاب)^(٢) ، وإليه أشار عيسى بقوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)^(٣) .

(٣) فلسفته^(٤) لمنطقة الماء (مصطلح الجليل) وهو منطقة حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية ، فهي (ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقية ، ولا خلقية ... يعني لا حق ولا خلق فصار الماء مقابلا للأحادية . وكان أن الأحادية تضمحل فيها الأشياء والأوصاف ، ولا يكون لشيء فيها ظهور ، فكذلك الماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور . والفرق بين الماء والأحادية ... أن الأحادية

(١) عبد الكريم الجليل : الإنسان الكامل في مرة الأواخر والأوائل ج ١ / ١٠٥ القاهرة

١٣٠٠ هـ

(٢) آية ٢٩ الرد ١٣ .

(٣) آية ١١٧ / (٥) للمصنف السابق للإنسان الكامل ص ١٠٥ ج ١ .

(٤) عبد الكريم الجليل ج ١ ص ٤٨ - ٥٠ طبعة حديث ١٩٥٦ .

(٥) عبد الكريم الجليل ج ١ ص ٩٨ - آية ١٤ سورة طه ٢٠ .

حكم الذات في الذات بمقتضى التعلل وهو الظهور الذاتي الأحدثى . أما الماء فهو حكم الذات بمقتضى الإطلاق ، فلا يفهم منه تعال ولا تدان ، وهو البطلان الذاتي الدائم ، ومنعطف الماء بمقابلة الإحدية (. . تلك صرافة الذات بحكم التجلى ، وهذه صرافة الذات بحكم الاستقار . فعلى الله أن يستتر عن نفسه عن تجل ، أو يتجلى لنفسه عن استقار .)

(٤) توكيده (١) في وحدة الأديان أن معنى قول الله سبحانه (إني أنا الله لا إله إلا أنا) يعنى (الإلهية المعبودة ليست إلا أنا . فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطابع ، وفي كل ما يعبد أهل كل ملة ونحلة ، فإنا تلك الآلهة كلها إلا أنا . لهذا أثبت لهم لفظ لآلهة ، وكانت تسميتها لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية . لا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث أنهم سموم آلهة . ولا من حيث أنهم في أنفسهم لهم هذه التسمية ، وهذا غلط منهم وافتراء على الحق .) لأن هذه الأشياء في نظر الجبلى (بل كل ما في الوجود له من جهة ذات الله تعالى في الحقيقة هذه التسمية ، وهي تسمية حقيقية ، لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء . وتسميتها بالإلهية تسمية حقيقية . لا كما يزعم هؤلاء من أهل الحجاب أنها تسمية مجازية) .

فإذا سألتنا الجبلى عن معنى العبادة أجاب بأنها (الحق بمقتضى الأسماء والصفات الإلهية ، لأننا إذا عبدناه بذلك العبادة علمنا أنه دين الأشياء الظاهرة والباطنة (٢)) ، وليس هذا فقط بل الجبلى في توضيحه يؤكد (٣) أن تعدد الأديان والمعتقد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق . فله تجلى باسم الهادى كما تجلى باسم

(١) عبد الكريم الجبلى ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ آية ١٤ سورة طه ٢٠

(٢) عبد الكريم الجبلى ج ١ / ١٠٠

(٣) عبد الكريم الجبلى ج ١ ص ٣١ - ٣٢

المضل . (ولو أن اسماء الأسماء الإلهية ظل معطلا ، فلم يتحقق ومعناه في صور الوجود لما كان تجلي الحق كاملا) . لهذا أرسل الله الرسل ليمده الذين يطعمونه في صور الاسم بالهادي ، وبعيده الذين يعصونه في صور الاسم المضل فهو عين كل معبود يعبد ، لأنه الهوية السائرة في جميع مراتب الوجود . لا فرق في ذلك بين ما يعبد الوثنيون أو غيرهم . وقد تطور الموقف لدى الجلي حتى أول كل ^(١) العبادات : فالصلاة هي واحدة الحق ، والزكاة التزكي بإثارة الحق على الخلق ، والصوم هي الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية للانصاف بصفات الصمدية ، والحج هو استمرار القصد في طلب الله ، والإيمان عامة هو مدارج الكشف عن عالم الغيب) .

(٥) توضيح ^(٢) أن القتل الأول المنسوب إلى الحقيقة المحمدية خلق منه جبريل ، جبريل ولد لمحمد أصل العالم والوجود . ودليل الجلي أن جبريل توقف ليلة الإسراء ، وتقدم محمد وحده ، ودليله تسمية القتل بالروح الأمين لأنه خزنة علم الله وأمينه ، ودليله خلق عزرائيل من وهم نور الحقيقة المحمدية . هذا الوم البسه لباس القهر (فأقوى مقهور بوجهه شيء يوجد في الإنسان القوة الوهمية التي تغلب العقل والفكر) . وخلق الهمة لميكائيل من نور محمد ، والفكر لباقي الملائكة ، وخلق من الصورة المحمدية النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم . والجلي يؤكد أن قوم عيسى حين عبده كانوا صلاتين بدليل قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك ^(٣)) . ودليل الجلي عجيب حقا ، فهو يقول لو لم يكن هذا صحيحا لقال إن تعذبهم فلأك شديد العقاب ، بل قال وإن تنفر لهم فأك أنت العزيز الحكيم ، لأنهم لم يخرجوا عن الحق ، ولأنهم في حق مع أنفسهم) . وليس هذا فقط ، بل إنه يفسر في نفس الآية معنى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد في

(١) عبد الكريم الجلي ج ١ / ١١١ .

(٢) عبد الكريم الجلي ج ٢ / ١٠٤ / ٣٠ / ٤٧ / ١٢٧ / ١٣٣ .

(٣) آية ١١٨ سورة المائدة .

خطاب عيسى لله . فأنه حقيقة عيسى ، وعيسى عين حقيقته ، ولا مقابلة . يقول الجليلي معنى قوله (أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ قال سبحانه ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق)^(١) كيف أنسب للفايزة بيني وبينك . ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، فأقول لهم اعبدوني من دون الله ، وأنت عين حقيقي وذاتي ، وأنا عين حقيقتك وذاتك . فنزه عيسى نفسه عما اعتقده قومه ، لأنهم اعتقلوا مطلق التشبيه فقط . . (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)^(٢) بما وجدتك في نفسي فها أنت الأمر ونصحهم ليجدوا إليك في أنفسهم سبيلا ، ولم أخصص نفسي بالحقيقة الألهية إن الجليلي في الواقع مدقق مع مدرسته حين أطلق الحقيقة الألهية ، فكأن الله رب عيسى كمثل كامل ، فأنه ربه بمعنى حقيقتهم ، (وهم على الحقيقة محنون . فالحق تعالى حقيقة عيسى ، وحقيقة أمه وحقيقته روح القدس ، بل حقيقة كل شيء) (وقد اهتمت مودة علم محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني ، وشهدوا الحق في جميع أجزائه الوجود) . ويصل بنا الجليلي من هذا إلى علم خاتم الولاية أمثال ابن عربي فيقول أنه جوهر رسالة محمد الكامل ، وهذا العلم لم يوضحه محمد وإنما أحاط ورمز إليه بقشور ، ولم يفعل كما فعل عيسى حين كشف عن سر الربوبية والقدرة في لوحى الربوبية والقدرة وهذان اللوحان لم يبرزهما موسى فأبرزهما عيسى . ومن هنا ضل قومه ، وقد جاء محمد (صلى الله عليه وسلم) فأحاط السر بالرموز . لكن خاتم الولاية أو خاتم الأولياء عنده السر لأن عنده الفهم الألهي^(٣) .

(٦) تفسيره^(٤) مذهب وحدة الوجود تفسيراً أوضح من تفسير ابن عربي .

(١) الآيات ١١٦ — ١١٨ — من سورة المائدة (٥) .

(٢) الجليلي : الإنسان الكامل ج ١ / ١١٣ — ١١٧ ، ج ٢ / ٤٧ / ٥٨٠ ، ٥٢ / ٦٢ .

وانظر الدكتور محمد إقبال تطوّر الليتافيزم في فارس / ١٥٠ .

(٤) الإنسان الكامل ج ١ / ٢١ — ٢٥ ، ص ٥٠ — ٥٢ المصدر السابق للدكتور

فهو حين يقول في بداية الأمر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن ، لأن الحقيقة الوجودية : واحدة ، والكثرة الظاهرة مظاهر وتمينات فيها - أقول حين يفسر هذا المبدأ بفصل في توسعه ، ليؤكد في تحليل : أن الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن لنا معرفتها . لذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . ويضئ فيمرقنا أو يملأنا بأنها جوهر له . عرضان . الأول الأزل ، والثاني الأبد ، وله وصفان الأول الحق والثاني الخلق (والجبلى يفرق بين الوصف والذات ، ويضع الوصف قبل الذات ، فيقول (ولهذا الجوهر نعتان : الأول القدم والثاني الحدوث ، وله اسمان الأول الرب والثاني العبد ، وله وجهان الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثاني الباطن وهو الأخرى) . فالوجود المحض إذن من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا وظهر في عالم الظواهر ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه ، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر كما يقول الجبلى (لأن به يظهر الحق في صورة خارجية) ، (ولا بد من أن نسلم بالتمييز بين الذات والصفات التي هي العالم إذا أردنا أن نثبت وجود العالم . يمكن الحقيقة (هي أن الذات عين الصفات ، وليست شيئا غيرها .. كالماء الذي هو عين الناحج ، وليس شيئا غيره . فالمسيح بالعالم ، وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً ، بل هو موجود على الحقيقة . لأنه هو الجبلى الذي ظهر فيه الحق . أو هو النفس الثانية للاحق . فالعالم يظهر بصورة الحق في نفسه . هنا يتسدد الجبلى في مذهب ابن عربي الذي يقول في نفس القام (فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف . فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من ظهوره لنفسه) . ويبدو لنا واضحاً الفارق بين اتجاه الحلاج الأساسي في فهم الوجود عن فهم ابن عربي ومدرسته .

فإذا مغنياً (١) مع الجبلى في اعتقاده من وحدة الوجود إلى تقرير نظرية الإنسان .

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٠ - ٥١ / ٩٨٠ / ١٠٠ . وانظر بكتفون في التصوف الاخلاقي وتاريخه . ٨٦ وانظر الدكتور إقبال تطور الليتاتيرقا P. 50 ملاحظة : تسلك نظرية الجبلى في الماء تشبه نظرية

الكامل على أساسها - نجدده يفسر لنا أن الحق في طريقه إلى معرفته نفسه يقطع في موازاة : المراحل الثلاث وهي مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الأنية . هذه المراحل يشعر بها الصوفي لدى إشراف الأسماء الآلهية ، وإشراف الصفات ، ثم إشراف الذات ، وعندما تخرج الذات الآلهية في منطقة الماء حسب مصطلح الجيل عن تجرد ما وبساطتها تبدو ذاتا مدركة عاقلة في تلك المراحل ، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ، ويتجلى في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود . وهو إذ يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استمداد ذلك المخلوق يتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته . معنى هذا أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في التشأ الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه التشأ ، أو على حسب التعبير الصوفي أصبح الحق والمخلوق عينا واحدة في صورة الإنسان الكامل الذي هو النبي أو الولي . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والمخلوق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، ومن حيث هو مبدأ تجمع بين طرفي الحقيقة الحق والمخلوق . فالحركة العمودية للحق من عالم الظاهرة إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالانحداد الذي يشعر به الصوفي ، وهذا إحلال للتصوف محال الميتافيزيقا .

(٧) فلسفته وتطوره الجزاء في الدار الأخرى التي هي وجه الله الباطن كما يقول الجيل . والجيل هنا يعدل اتجاه ابن عربي تمديلا يعود به إلى الأصل الجهمي القائل

== هيجل في مراحلها الثلاث التي تكون الأولى فيها عظمة ، ومن ثم الفسوف والكون أي يكون المطلق داخل ذاته ثم حين يتأمل ذاته وينعكس الرمي على نفسه يصدر عنه الطبيعة ، وهي بمثابة التقيض الحالة الأولى حالة الكون التي لا تلبث أن تظهر وتخرج إلى الأعيان . ثم يأتي بعد ذلك المركب الذي يجمع بين الوعي والطبيعة أو الخارج ويؤلف بين الفكر والطبيعة فيبدو الفكر وهو أكثر امتلاء وأعد نراه . (أنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة هيجل د ت ١٨٣٠ م / ٤ ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

بغناء النار لكونها غير أصيلة في الوجود ، أو لكونها حادثة كما يقول الجمهور (١) . فإذا كان ابن عربي قد فلسف الطاعة والمعصية ، وأكدهما أنه لا مدلول لهما لا من الناحية الدينية ، وبالتالي لا مدلول لهما من الناحية الإيجابية ، وأنه لا عذاب ولا نعيم بالمعنى المفهوم من الشريعة . وكانت النتيجة عنده أن آمال الخلق جميعاً إلى النعيم سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار ، لأن نعيم الجميع حواء رغم اختلاف شكله ، ولأن العذاب نفسه سمي كذلك لمذوبته . أقول إذا كان ابن عربي (٢) قد فلسف النعيم والعذاب بمعنى حقيقته واحدة ، فإن الجليل قد عاد بالنظرية إلى الانتماء للجهنم . حيث يقول الجليل (٣) (ولما كانت النار غير أصيلة في الوجود زالت آخر الأمر . . . سر هذا أن انصصة التي خلقت منها مسبوقة والسبوق فرع للسابق ، وذلك قوله سبقت رحمتي غضبي فالسابق هو الأصيل والسبوق فرع منه ، وقد قال : (ورحمتي وسعت كل شيء) (٤) ولم يقل غضبي وسع كل شيء ، لأنه أوجد الأشياء رحمة منه ، والرحمة صفة ذاتية لله . والغضب ليس صفة ذاتية فهو الرحمان الرحيم وليس للغضب ان . . . ولهذا فالنار لا بد أن تزول حيث يقول الله لها كما قال لنار إبراهيم (كوني برداً وسلاماً (٥)) . إن الجليل (٦) يقدم لنا هذه القضية على أساس من نظرية الإنسان الكامل . (فأنه خلق الصور الحمدية من نور اسمه البديع القادر ، ونظر إلى هذه الصور باسمه « اللان القاهر » ، ثم تجلى عليها باسم اللطيف المافر .

-
- (١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة م ٥ — ٦ / ١٩٢٧ م ٣٢٢ وانظر الانصار للشيخ الطائفة
 ١٣ وانظر الأشمري : مقالات الإسلاميين م ١٠٦٤ .
 (٢) ابن عربي : الفص الأيوبي من نصوص الحكم ١٧٠ — ١٧٤ وانظر أيضاً م ١٨٧ — ١٩٠ .
 النفس القاتية .
 (٣) عبد الكريم الجليل : ٢٤ من الإنسان الكامل م ٣٨ / ٣٩ .
 (٤) آية ١٥٦ الأعراف .
 (٥) آية ٦٩ الأنبياء ٢١ .
 (٦) الجليل الإنسان الكامل م ٢ / ٢٨ — ٢٩ .

عند ذلك هدمت هذا التعليل مدين ، كأنها تسببت تسدين . تخلق الله الجنة من نصفها المقابل للدين . ثم خالق النار من نصفها المقابل للشمال ، وكان القسم الذي خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسم اللتان ، فهو لست تجلى اللطيف محل كل كرم عند الله شريف . أما القسم الذي خلق منه النار فهو المنظور إليه باسم القاهر ، وهو لست تجلى القاهر ، يشير إلى قبول أهلها إلى التغير في الآخر . . .) . لاشك أن الجليل يحاول هنا العودة إلى اتساقه مع أصول المذهب التطور . والجيل هنا يؤكد لنا أن العقيدة المسيحية تحتوي ناحيتين لا غنى عنهما في تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية وهما أن الحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بعبور جميع الحوادث .

وأقول أن الجليل حين يؤكد لنا هذا - يدود فيؤكد ثانية أن هذا للدهج السيجي خاصي أو ناسي ، ذلك لأنه قصر التعلي الإلهي في نظره على الصورة المسيحية وحدها . هنا يعود الجليل ليصل دليله بالقرآن ، فيذكر الآية الكريمة عن آدم : (ونفخت فيه من روحي (١)) يقول : لما كان آدم أباً للبشر ، فإن قصر التعلي على الصورة المسيحية فيه خطأ بالغ إزاء نظريته الإسلامية المنهجية . ومن هنا كان له أن يؤكد أن عبادة الذين يشهدون الحق في الصورة الإنسانية هي أكمل أنواع العبادة على الإطلاق . لكن هذه الفكرة في الواقع لها مكانها في الفلسفة المسيحية اللاهوتية . لأن غاية العقيدة للمسيحية بطبيعة تكوينها تصل إلى أن أفراد النوع الإنساني صور بعضهم لبعض كالرمال للتعاقب التي يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى ، وبهذا يشهدون الحق في أنفسهم ويقرون بوحده الذاتية للعلاقة (٢) .

(١) آية ٢٩ من الحجر ١٥ .

(٢) الجليل الإنسان الكامل ج ٢ / ٣٨ — ٣٩ / ٤٧ / ٥٢ وأظهر الدكتور محمد أنبال تطور

المسيحية في قرص ١٤٦ P وما بعدها .

خلاصة الأمر مع الجيل أنه فلسفة صوفية مركزة ، بمنهجية لمدرسة الحلاج المتطورة في مدرسة ابن عربي . وكما كان جلال الدين الرومي من أوضح تلاميذ ابن عربي في عوالمه الشعرية الرمزية العالية ، فإن عبد الكريم أوضح هذه المدرسة توثيقاً وتعريفاً للمذهب وحدة الوجود بكل متولداته . فإذا أضفنا أنه كان شاعراً أيضاً استطاع أن يصوغ للمذهب في شعره الرمزي الذي هو أقرب إلى منهج أستاذه ابن عربي ، فإننا نلاحظ أنه في شعره لم يستطع أن يسمو إلى ماسا إليه جلال الدين الرومي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أنه لم يقصد من شعره إلا مجرد التقرير المذهبية ، ولهذا ساقه خلال فقرات كتابه الإنسان الكامل لمعرفة الأوائل والأواخر . ويظهر أن للجيل كتاباً آخر يرى هو أنه أصل الإنسان الكامل ، بدليل قوله في مقدمة كتابه : (وقد حوى كتابنا للوصوف بقطب المجائب وفلك الفرائب بقية الطلحات وهي ثلاثون فأوجدناها في كتابنا الإنسان الكامل ^(١) مبرحة) . فإذا سقنا بعض النماذج من شعره الذي يقرر فيه المذهب عبر تحليلاته نجد من أدقها وأوضحها :

أنا الوجود والقدوم والنفي والبقاء
أنا الخلق والخلق والمقود والشروب والساق
أنا الكثر .. أنا الفقر .. أنا خلق وخلق
فلا تشرب بكاساتي ، فقيها سم درياقي
ولا تثبت وجوداً لي ، ولا تنفي .. ياباقي
ولا تجعلك غيراً لي ، ولا عينا لباقي ... ^(٢)

« قسماً يقائم بانه أحديّة ماست على كشتان جهم صفاته

(١) الجيل : الإنسان الكامل من ١٧ / ١٠ المقدمة .

(٢) الجيل . الإنسان الكامل من ج ١ / ١١

« مافي الديار سوى ملابس مفتر وأنا الحى والحى مع قلوته »

الأحدية : من حيث تجلى الأحدية . مائم وصف ولا اسم .
الواحدية : من حيث تجلى الواحدية . مائم خلق .
والربوبية : من حيث تجلى الربوبية خلق وحق .
والألوهية : من حيث تجلى الألوهية ليس إلا الحق وصورته الخلق ، وليس
إلا الخلق ومعناه الحق (١)

« عفاء مغربه : أنت للراد به . . تنزيه مشتبه . . مما يلائمه
إن قلت تعرفه : فقلت تنصفه . . أو قلت تفكره ، فأنت عالمه
نسرى هويته . روحى أنيته ، قلبى منصته والجسم خادمه
نزته فمرى . شبهته فسرى . جسمته فطرا مالا أقاومه (٢)
إن العاء هو الحل الأول فلك شمس الحسن فيه أول
هو نفس نفس الله كان له بها كون ولم يخرج فلا يتبدل
مثل له للثل الدلى - كونه ككون نار قد حواه الجندل
مهما بدت نار من الأحجار فهى بحكمها وكونها لا ترحل
والنار فى الأحجار كامنة وإن ظهرت فهذا الحكم لا يتصل
من غير ما أحدية مجهولة أو واحدية كثرة لا تجمل
لطافت قفايت فى اطينة ذاتها فكسونها فيه العاء الأول (٣)

ويصل بنا الجبلى إلى تمام الروض المذهبي فى قوله من خطاب الحقيقة بشير جارية .

(١) الجبلى : الانسان الكامل ج ١ / ١٩ .

(٢) . . ج ١ / ٢٣ .

(٣) الجبلى : الانسان الكامل ص ١٧ ج ١ / ٥٠ - ٥٥ .

(فلولا وجودك لم تغفل ربوبية^(١)). أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك . فلولا وجودك ما كان وجودي موجوداً . . .) ويكاد يصل بنا الجبلى إلى القول الصريح بأن الله هو الحياة ، وانطفاء الحياة انقضاء الله . . . وهو ما توقعه النزالي فيما هاجمه لدى ما فصلناه معه^(٢) حتى قبل ظهور عصر الجبلى .

وحدث حدث هام في أفق الفكر الإسلامى . فقبل قرن من الجبلى كان قد ظهر الإمام ابن تيمية ت ٥٧٢٨ هـ ، حوالى ١٣٢٩ م) ، وقدم نفسه وعلمه وحيانه ليصد ذلك التيار المنعرج للتولد عن الشيعة الفلاة والصوفية الغلاة في مدارس الإمام المصوم ووحدة الوجود . وكان الاتجاه المسيحى قبل ظهور ابن عربى يفضى إلى غايته أيضاً في مذهب وحدة الوجود لدى الأستاذ أمورى أستاذ اللاهوت بباريس ت ١٢٠٧ م . وظهر في الأفق المسيحى القديس الأكوبى ت ١٢٧٤ م ليهدم نظرية وحدة الوجود . كما ظهر بعده بحوالى قرن الإمام ابن تيمية ليؤدى رسالته نحو هذه الاتجاهات المنعركة عامة وخاصة . وعلى رغم هذا الاتجاه السلمى من الأكوبى وابن تيمية بعد جهد القديس أوغسطين ت (٤٣٠ م) والإمام النزالي ت (٥٠٠ هـ) إزاء أمثال هذه التيارات قبل عصرهما — رغم هذا فقد امتد الاتجاه في مدرسة ابن عربى حتى راد الاتجاه للمسيحى أيضاً ، وكان ظهور الجبلى ، ثم ظهور اسبنوزات ١٦٧٧ م . وكان لا بد أن يظهر على أقوى صورة من يحدد موقف الإسلام بعد النزالي وابن تيمية وهو ما نراه في بابنا الأخير الآن . . .

(١) لبيلى . الاتقان الكامل ص ١٧ ب ١٦ / ٦٤ — ٦٥ .

(٢) النزالي : المقتضب ٤٤ — ٤٥ وأنظر الدكتور محمود تاشم مؤتمراً دمشق ١٨٠ .

الباب الخامس

مواقف وأنظار الصوفية

في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من العلماء

والمفكرين أنصارا وخعدوما

عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين . أحدهما علم الأعمال الظاهرة التي تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج ، وفي الأحكام والمعاملات كالحدود والعقوبات والبيع والشراء والقصاص ، وثانيهما علم الأحوال القلب الذي يدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها وكيفية التحقق بالكمال فيها . أقول عندما صار علم الشريعة علمين منفصلين ، وتسمى علم القلب بعلم الحقيقة ، وكاد يتفصل ما بين علمي الشريعة والحقيقة - بدأ الخلاف المتين بين الفقهاء والصوفية ، رغم أنه كان من الصوفية فقهاء ، ورغم أن التصوف في حقيقته السليمة لا يمكن أن يقوم إلا على الثقة في الدين . إن الصوفية حتى وإن اختلفوا في علمهم عن علم الفقهاء قد أخذوا بحفظ من الدراسة التي تقوم كعلم على النقل والعقل ، حتى تميزوا عن الفقهاء أنفسهم بتفقههم في الدين . فقام أبان لم أسرار قواعده وأصوله ، وكانت لهم في ذلك مجالات ضخمة في علوم الأخلاق والنفس والوجدان . هذا نجد لدى المحاسبي^(١) في البداية ولدى الغزالي^(٢) خاصة في النهاية . أمر آخر هو : أن الصوفية (كما فصلنا في الباب الأول) سجلوا أفكارهم النظرية والعملية في كتب الطبقات والتراجم . أمثال اللمع لأطوسي^(٣) الذي سجل المصطلح الصوفي على أساس علمي ، وقوت القلوب للمكي^(٤) الذي اهتم بالجانب الطبيعي العملي أكثر من أطوسي ، والذمرف للسكلا بازي^(٥) الذي اهتم بالجانب الكلامي في سمات ذات تقوم ، وطبقات الصوفية للسلي^(٦) الذي اهتم بالترجمات ، والرسالة القشيرية^(٧)

(١) المحاسبي ت ٢٤٣ هـ .

(٢) الغزالي ت ٥٠٥ هـ .

(٣) الطوسي ت ٣٧٨ هـ .

(٤) المكي ت ٣٨٦ هـ .

(٥) السكلا بازي غالبا ٣٩٠ هـ .

(٦) السلي ت ٩١٢ هـ .

(٧) القشيري ت ٤٦٥ هـ .

وهي واسطة المقد بين كتب التصوف التي أفادت من الاتجاه الكلامي لدى الكلاباذي ، والاتجاه النظري لدى لمح الطوسي ، والتابعي لدى قوت المكي و تراث الخامس في الرعاية والوصايا . وكان أيضاً كشف المحجوب للجويري ^(١) الذي أفاد من التشيخي . المهم أن كل هذه الكتب تتنازع عن الاتجاه السني ، ولكنهم لا تتنازع مناقشة علمية متكاملة ما انحرف من الاتجاهات في المدارس للنهضة الصوفية ، وأن نذرت في وضوح بالسطط الصوفي وحذرت من طريقه .

أما بدأت ثورة التفاهة على النزول في علم الشريعة ومذمومة ، حتى أخذ العلم جانيبين : جانباً للزمنية وجانباً للعتيقة ، وكاد العلمان يتفصلان حين بدت في الأفق نذر خبيثة . تقول إن الشريعة شرعة للعوام والحقيقة شرعة للخواص ، وحتى أتى الحلّاج ^(٢) فقال : بنحوهم أشكال وأبدان الشمائر مع معبد البدن كما فصلنا معه . هنا بدأت الثورة تتخذ وضعا ومنهجها الهامم حتى صاحب الحلّاج على حد سيف الشريعة ، وكان لا بد أن تظهر رسالة جديدة تصحح الأوضاع في آفاق الشريعة . والحقيقة على أساس منهجي سليم . وكان النزالي هو صاحب النزول في هذا . ولا شك أن النزالي أدى هذه الرسالة على أكمل وجه كفاً عرف صوفي ، وكرجل دين ، وكإمام ، وكحجة للإسلام قبل وبعد كل شيء ، وكانت هفوته الوحيدة هي تسامحه مع الملحنيين من الصوفية رغم كشفه لأخطائهم وانحرافهم بحجة أن للسألة شطحات .

وهو النزالي وقد ترك لنا من تراثه الخالد الحصن النبع للمنهج الإسلامي . لكن التيارات السياسية الشيعية شددت على الآراء المنحرفة في الدوائر الفلسفية الخالصة ، وفي الدوائر الفاسفية الصوفية . وكان أن ظهر السهروردي في عهد صلاح الدين الأيوبي السني ، لكنه لحق برأئده الحلّاج على حد سيف الشريعة . فلما انهارت الدولة السنية الأيوبية

(١) الجويري ٤٦٦ هـ تقريباً .

(٢) الحلّاج ٥٠٩ هـ .

أثمرت المدارس المنفصلة المشدودة جذورها بالفنوصيات الشرقية والغربية — مذاهب وحدة الوجود في المغرب والمشرق على يد أقطابها ابن عربي^(١) ومدرسته مع ابن الفارض^(٢) وجلال الدين الرومي^(٣) وابن سبعين^(٤) والششتري^(٥) والجيلي^(٦). وكان لابد أن يظهر الغزالي في صورة سلفية شديدة في شخص ابن تيمية^(٧) ، وكان ابن تيمية ثورة غارمة لم ينتج منها حتى الغزالي . لكن ابن تيمية رغم تعسفه أحياناً أدى رسالته الممتازة نحو مذاهب وحدة الوجود والاتحاد بكل صورها للتحرفة . وكان الركب المذحرف يمضي بعد وفاة ابن تيمية في طريقه ، وهو يستمد من خفوت السلطان السياسي والديني للإسلام قوة فتحت له آفاقاً جديدة على أصداء مذاهب وحدة الوجود والاتحاد ، حتى أرى ذلك مضمون المذهب لدى الجيلي^(٨) ، وامتد في الأفق المسيحي من مدرسة ابن عربي رغم جهود أمثال القديس الأكويني (توما الأكويني^(٩)) في إسقاط المذهب من أساسه ، وحتى ظهر الاتجاه في الفلسفة الحديثة لدى اسبنوزا^(١٠) ومدرسته .

هنا يجب أن نعود قليلاً لما بعد ابن تيمية ، لنذكر سر خفوت صوت الانحرافات في الأفق الإسلامي وانمزالها في إيران وتركيا وبعض جهات العراق لدى الشيعة الصوفية ولدى بعض الدراويش من صرعى الجبل والانحراف من آثار اليهود العثمانية في بعض جهات الشرق ، في الوقت التي امتدت أصداً هذه التيارات في الأفق الغربي لدى اسبنوزا

-
- (١) ابن عربي ٦٣٨ هـ
 - (٢) ابن الفارض ٦٣٢ هـ
 - (٣) جلال الدين بن الرومي ٦٧٢ هـ
 - (٤) ابن سبعين ٦٦٧ هـ
 - (٥) الششتري ٦٦٨ هـ
 - (٦) ابن تيمية ٧٢٨ هـ
 - (٧) عبد الكريم الجيلي ت ٨٠٥ هـ
 - (٨) الجيلي ٨٠٥ هـ
 - (٩) الأكويني ١٢٧٤ م
 - (١٠) اسبنوزا ١٦٧٧ م

بمدرسته . لاشك أن جهد ابن تيمية كان موفقا في هذا رغم تعسفه أحيانا - لكن كان هذلك جهد آخر لاشك من عظمتة وقوة إيجابيته بعد ابن تيمية وهو الجهد الثالث بعد الغزالي وابن تيمية ، ونعده لدى عالم الاجتماع الأول ابن خلدون (١) الذي ناقش الموقف الصوفي فيما ناقشه من أخطر مسائل العمران والحياة ، فوثق جهود الغزالي وابن تيمية على اختلاف المنهج . ولما حدثت النكسة الكبرى بيهود الاحتلال العثماني والأجنبي على اختلاف صور وأشكال هذه المهود وانفاقها على إخفات الصوت الإسلامي قرونا طويلة ، كان لا بد أن تظهر ثمار مدرسة الغزالي السنية ، وثمار مدرسة ابن تيمية السلفية ، وثمار مدرسة ابن خلدون العلمية السنية أيضا في صورة جديدة تنفق مع تطور العصر الحديث يوكان أن ظهر محمد إقبال (٢) في الفلسفة الإسلامية ، والصوفية الإسلامية الحديثة .

لقد قدم إقبال جهده الحمود إزاء التيارات المنحرفة لنظريات الانحصاد والحلول ووحدرة الوجود ، وخاصة في ثمرتها الجوهرية في نظرية الإنسان الكامل بما يبعد للمنهج الإسلامي قوته ، وخاصة في عهدنا الحاضر . هذا العهد الذي بدأت فيه محورة الكلمة الإسلامية تتخذ طريقها الواضح لريادة الفكر العالي ، على أساس من الدين والعلم والإيمان بالمثل العليا . تلك التي كان روادها بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه من التابعين وتلاميذ التابعين أولئك الأعلام من الصوفية الأماجد كما يقول إقبال . وهنا أحدد مناقشتي لموقف الصوفية في أنظارهم لدى منهجي الأساسي القائم على جهد الأئمة الأعلام الغزالي ، وابن تيمية ، وابن خلدون ، ومحمد إقبال ، عارضا آراء الأنصار والمخصوم في مناقشتهم العلمية وغير العلمية ، موضحا اتجاه الفاسفة الحديثة إزاء هذه النظريات قبولاً أو رفضاً ، حتى يستكمل البحث غايته ..

(١) ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) .

(٢) الدكتور محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) وأظهر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٥ / ٢٦ .

عن إقبال V.C1526 .

أولاً : الفزالي (١٩٥٥) وجد الفزالي نفسه كما فصلنا معه أمام تراث ضخم من النظريات المنحرفة لدى المشائفة ولدى الحلاج ومدرسته . كانت مهمته الأولى في فلسفته الصوفية البلدية ، استواء الظاهر والباطن أو صدق واتساق الظاهر مع الباطن أو تطبيق الباطن في الظاهر على أساس المنهج الإسلامي ، فإن الحلاج مثلاً صدق باطنه في ظاهره . فصاب على حد المنهج الإسلامي . أقول وجد الفزالي نفسه أمام من أباحوا المعصية وقالوا بأن للمعصية لا تمنع الولاية ، وأن الشرائع للعامة . ووجد من يقول في مدرسة الحلاج بالقداسة والمعصية وفتوة إبليس وصدقه في عصيانه ، ومعدرة فرعون في ألوهيته ، ووجد من يقول بالاتحاد ، وباللول ، وأن الله روح العالم وأنه لا معنى لجزاء من ثواب أو عقاب . أقول وجد الفزالي نفسه أمام هذه التيارات فرد للمنهج مكانه ، كما رد للتصوف الحق اعتباره على أساس عقل متأدب بأدب الشرع دون خضوع أعمى للتقليد ..

والفزالي يؤكد إزاء هذه النظريات أن الاتحاد يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري وأن قبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . فهو أساساً لا يقبل أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يخل الإنسان في الإلهي نزولاً أو صعوداً ، حولاً أو اتحاداً . ولقد فلسف الفزالي التصوف — كما فصلنا معه — على أساس أخلاق نفسي تربوي عقل دون أن ينتقص خرة واحدة من إيمانه ، ووصل بنا إلى أن اللزء يمكنه الوصول إلى مراق الكمال بنفسه دون ادعاء اتصال أو اتحاد أو حلول^(١) . وقد أكد الفزالي في نظرية المعرفة الفاتقة للعقل التي نسميها الحدس — أكد أنواع المعرفة من خلالها ، وأنكر أن هذه المعرفة تنجم عن طريق الحلول أو الاتصال أو الاتحاد ، بل تنجم بالتعبد الصادق لا للتأمل المجرد^(٢) . أما من يعبر عن معرفته بتغير طريق التعبد الصادق عن طريق الحلول

(١) الدكتور أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٢ / ٦٤ وأبطل الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ٧١ .
(٢) الفزالي : أحياء ج ٣ / ١٦ وما بعدها .

أو الاتخاذ أو النوع (كجمل ذلك - كما يقول القزالي - خطأ) (وإنما خاتم التمييز
- حين أحجزهم وصف مشاهدوا^(١) ..) ولا شك أن القزالي يستلزم عنهم نظائنه التمييز لهم
خال ذهولهم رغم اعترافه بخطئهم ، لكن القزالي يعود فيفصل لنا نماذج الانحراف
وأخطاره حين يقول (٢) (وفرقة ادهت دلم للفرقة ومشاهدة الحق ومجاورة للقامات
والأحوال ، وللازمة في دين الشهود ، والوصول إلى القرب ، ولا يعرف هذه الأمور
إلا بالأسامي والألفاظ لأنه نائف من ألتاظ العلماء ككيات فهو يرددها ، ويظن أن ذلك
أعلى من علم الأوائل والآخرين . فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين المحدثين وأصناف العلماء
يعين الازدراء والازراء فضلا عن الدوام ، حتى إن الفلاح ليترك فلاحته ، والحائك يترك
حيما كفته ويلبذهم أياما ممدودة ، ويتلف منهم تلك الكلمات للزيفة فيردها كأنه يتكلم
عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار ، ويستعقر بذلك جميع الابداء والعلماء فيقول في الابداء
إنهم أجزاء متعبون . ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله مجبورون ، ويدعي لنفسه أنه
الواصل إلى الخلق وأنه من القربين ، وهو عند الله من الفجار الناقين وعند أرباب القلوب
من الخلق الجاهلين . لم يحكم قط علما ، ولم يهذب قلبا ، ولم يرتب عملا ، ولم يرتب قلبا
سوى اتباع الموى ، وتلقف الهذيان .

وفرقة أخرى وقعت في الإباحة ، وطاوبا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسوزوا
بين الحلال والحرام فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن حمل (٠٠٠) (ومنهم من يدعى

(١) القزالي : للتعذ ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) القزالي أخبار ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ .

تعرفت وزارة الثقافة رسالة مشكاة الأنوار للنسوبة للقزالي محقة لأستاذنا الدكتور أبو العلا عيسى
(س / ٧) أبريل ١٩٦٤ أكد فيها أن القزالي صاحبها ، وأنه يعتبر مقدمة ممتازة لوحدة الوجود
عند مدرسة ابن عربي والاشراقية أدى ندوة الاشراق . ولا نكرر هنا ما تضمنه من أن أنباء
هذه الآراء تسمى إلى القزالي باسم العلم والحفاظ على التراث .

الوجد والحب لله ويزعم أنه والله بالله ولله قد تخيل في الله خيالات هي بدعة وكفر ،
 فيدعى حب الله قبل معرفته . ثم أنه لا يتخول عن مفارقة ما يكره ، وعن إثارة هوى نفسه
 على أمر الله ، وعن ترك بعض الأدور حياة من الخلق ، ولو خلا ما تركه حياة من الله .
 (ومنهم من يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد
 يده ليأخذه وهو مغرور . وأنواع الضرر في طريق السلوك إلى الله لا تحصى) . والفزالي
 يعتقد أن أمثال الحلاج سكروا سكرا (وقع دونه سلطان عقولهم قتال بعضهم أنا الحق ،
 وقال الآخر سبحانه ما أعظم شأني وقال آخر ما في الجبة إلا الله) (١) . الفزالي هنا يؤكد
 قيمة العقل كميزان للصدق والكذب في الدركات . لكنه يتسامح وهو ينسحر على
 الحلاج بوجه يمثل هذه الأقوال ، بينما الحلاج في الواقع لم ينسحر شيئا مما قاله - ولعله حين
 أراد أن يتسامح معه (رغم كشفه هذا الخطأ وأمثاله على أساس من البعد عن التعقل) -
 لعل الفزالي بهذا يتلس عينا براءة الحلاج على حد شطحاته . وإذا صح أن البسطامي (٢)
 الذي كان يقول ما في الجبة إلا الله وغير ذلك من أمثال هذه النصوص - إذا صح أنه
 كان حين يصحح ويقال له ذلك - ينكر ذلك أشد الإنكار ويطلب من حاضره أن
 يعلمه - بندهم إذا عاد - إذا صح هذا كان للفزالي أن يتسامح مع البسطامي لأمع الحلاج
 ولو أن البسطامي والحلاج كما فصلنا معهما كان في منطق اتجاهيهما روح الانحراف عن
 المنهج - ولو أن ذلك الانحراف الذي تؤكد كنهه كان استقامة في نظرهما واتفاقا مع
 علم الحقيقة . أمر آخر يؤكد الفزالي (٣) في خطأ الاتجاه الحلاجي . فهو ينسحر

(١) الفزالي : أحياء ج ٤ / ٢١٢ / ٢١٤ ، وأنظر المصدر السابق أيضا .

(٢) جلال الدين الرومي الترمي هو فيلد P 326 وقد صاغ جلال الدين الرومي هذا المضمون
 شعرا حين قال : غلى سيل الجنون على عقله فتفوه بألفاظ آمن في الضلال من التي تطلق بها من قبل
 قال ما في جيب إلا الله . بلجن جنون مرده ومالوا على جسده للقدس بمدام . وكل واحد من قصصنا
 جسد الشيخ ارتدت إليه طمته فخرجه ولم تصب ضربة واحدة ذلك الرجل ذا المواهب الدينية وهذا
 كلام قبله كشمس جليل ، لاحقة له .

(٣) الفزالي : أحياء ج ١ / ١٩ - ٢٠ / ٨٦ ، وأنظر كيميائه السادة ٨٧ / ٨٨ ، وأنظر
 الدكتور محمد ثابت القدسي : مؤخر دمشق ١٠٧ - ١٠٨ .

الإنية العلاجية التي يعتقد الحلاج أنها هي الحجاب الأكبر الوحيد بينه وبين الله ،
ويؤكد أن الحجاب عو لم يصل المرأة ، وهنا فلسف الفزالي العظيم نظريته في المعرفة .
ويظهر أن الفزالي أحس بالنتيجة المنطقية للاتجاه للنحرف في مدرسة البسطامي والحلاج .
هذا الاتجاه المبني على فكرة أن الله خلق آدم على صورته والذي أدى إلى مذهب
وحدة الوجود - أقول يظهر أن الفزالي أحس وأدرك النتيجة المنطقية للاتجاه ، فأكد
انحراف فكرة الصدور أو النض من أساسها . كما أنكر فكرة أن الله روح العالم ،
ووصل إلى أن الإرادة الإنسانية والنظر في مضمونها لا يحل المشكلة فقط بل يحل مشكلة
الكون بأسره ، أو كما يقول (١) : (إن آدم أمودج . ولا يخلو الأمودج عن محالة
لما هو أمودج له . إن الروح الإنساني يحاكي الله في ذاته وصفاته وأفعاله ، فهو يدبر البدن
كما يدبر الله العالم ، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير كل جزء منهما له
نظير في الآخر ..) ولكن (هل الله روح العالم ؟ كلا : أما الدليل فهو أن الله خلق العالم
بإرادته واختياره وهو الحافظ له ، والقادر على إنفائه باختياره وإرادته ، وإلا لما كان
هناك معنى للخلق ، ولا للاختيار ، ولا للإرادة . وقد وصل الفزالي إلى هذا بالنظر إلى
نفسه فوجد أن المسئلة الأولى (هي أن له إرادة والنظر إلى الإرادة يحل مشكلة العالم
بأجمه (٢)) - ويعود الفزالي بعد جولته للوقفة فيؤكد أنه (ليس لأمارف أن يزعم
لإدراك الذات الإلهية صلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه (٣) ، كما يؤكد أن
المشاهدة وإن كانت أسنى من الاستدلال إلا أنها ليست كشفا تاما يزول معه كل حجاب
(وإذا وجدنا مذهب يدعى أنه الحق . . . (كالحلاج) وجب تأويل قوله إما على أنه

(١) الفزالي . ٤٨ - ٤٩ وأظن .

Macdonald : Development of Muslim Theology vol I .

وأظن المكتوب : محمد بن - مؤتمر دمشق ١٨٠ .

(٢ و٣) - الدلائل القاطنة ٤٤ - ٤٥ : وأظن كيمياء السادة ٨٧ وما بعدها . وأظن المصنف

الأسنى ٣٠ - ٣١ .

يسترف بأز لا وجود له إلا بالحق ، وهذا التأويل منه بعيد ، لأن اللفظ لا ينبغي به .
ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق ، وأما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته .
فيكون هو الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . على هذا الاعتبار العقلي وحده
يمكن فيهم شطحات الصوفية لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواء يجوز له لا على
سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو (١) . ونضيف إلى النزالي أن منطق الحلاج كان
واضحاً ، ومن هنا كان ما يدعو إليه لا يجوز ، لأنه كان يدعو إلى أنه هو هو على سبيل
الحقيقة ، إلا إذا كانت للسألة مسألة شطحات أو صوراً أدبية جميلة فيها يمكن تبريرها .
على أساس النية والمقصد . اللهم أن النزالي تقض أساس الاتحاد والحلول على أساس عقلي
دقيق ذي منهج على سليم أو كما يقول (٢) (أنه لا يتصور بين عبيد ، فكيف يتصور
بين المبد والرب والبد عبد ، والرب رب ؟ أو ليس في معنى الحلول انطباق جوهر على
جوهر ، أو جسم على جسم ؟ أو عنصر في جوهر ؟) ثم إن (هذا يستحيل عقلاً نسبته إلى
الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف هما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل
ما يشغلها عن الحق) . ثم إذا كانت النفس حادثة ، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها — (كيف
يتصور عقلاً أن تكون هي هو) . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة .
فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ — العالم كله آلهة) . فمن الحال إذن أن يحمل
الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمر في الماء الزلال) فإن ذلك من
صفات الأجسام (٣) . كما أرخ النزالي الأصل اليهودي للشمى للحلول عندما اتخذ السبئية
سبباً لإحراق جبل القلعة (اتجاها على ألوهية على (رضى الله عنه) . فقد أكد المصدر

(١) النزالي المنقذ ٤٤ — ٤٥ وأظن كيباء السادة ٨٧ وما يندما — وأظن المقصد الأسنى .

٢٠ — ٢١ .

(٢ و ٣) للمصدر السابقة للمخذ وكيباء السادة والمقصد الأسنى وأظن مقدمة ابن خلدون .

١٣٣ / ١٤٤٠ .

تسليحي أيضاً ليمود بنا إلى النقض المنطقي العلمي لهذه النظرية ومتولداً لها حيث (١) يقول:

> (إما أن نزال كل منهما فاعلة بنفسها ، وإذن فليس هنا اتحاد . ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكونها ليست متحدة ، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم ، غير القدرة . وإما أن يقال ، ربما تفوق إحدى الذاتين ونزال الأخرى موجودة وهذا باطل .) . ويمود النزالي العالم فيقسامل ويجب كيف يحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم ؟ هذان احتمالان . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معاً . وليس للمرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال . إذ يفتي الحديث عن الانعدام لا عن الاتحاد ، فأصل الاتحاد باطل . ويمود النزالي فيبين أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجاوزاً كما هو عند الشعراء ، وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ . (وحيث يطلق الاتحاد ، ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع ، والتجاوز اللاتقي بمادة الصوفية . والشعراء) . لكن ليس من القبول ولا من للمقول أن يقال (بأن الله سيجعلني مثل نفسه ، أي أصير أنا هو . لأن معناه أني حادث ، والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السماوات - والأرضين ، والله يجعلني خالق السماوات والأرضين . إن من صدق بمثل هذا الجلال فقد انحلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم - ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل ، وبين ما لا يتناهى العقل فهو أخس من أن يناط به فليترك وجهه (٢) .

للمهم أن النزالي كما ذكرنا كان يحس بما سيؤدي إليه منطوق الاتحاد بمختلف صوره ، لو فرضنا أنه لم يطلع على أصول وحدة الوجود لدى اتباع الأفلوطينية أو السابقين عليهم وقد كشف لما النزالي في مناقشته عما جاءتنا به الفلسفة الحديثة ، وأكد معها أن الرقي لا يتصور إلا مع وجود كثرة متباينة . فالرقي صعود إلى فوق ، أو تقدم إلى أمام . فإذا لم يكن ثمة كثرة فإن الصعود إلى فوق مستحيل لأنه صعود إلى فوق ما - والتقدم إلى

(١) المصادر السابقة وانظر تهافت الفلاسفة ٢٩٥ - ٢٩٧ نشر سايان دنيا وتعليقه .

(٢) انصاف السابقة للنزالي في أرقام ١ - ٦ .

الأمم غير ممكن لأنه تقدم إلى أمام ما . وإنما يقع في عالم الكثرة والتعدد . ومن ثم
فلا بد من وجود متعدد متكثر . أما الوحدة فهي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع
الحكيم وهي السكمال للطلق لأنها تنبئ عن صانع حكيم . إن النزالي يؤكد لنا أنه يرى
الوجود بعينين . عين نراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود للتفرد أو الوجود الحق
الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال ؛ وعين نراه في مملكة التعدد الذي يشمل
الموجودات كلها في تملتها بالوجود الحق (ومنتهى معراج الخلائق للملكة الفردانية ،
فليس وراء ذلك مرقاة . إذ الرقي لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستدعي ماسه .
الارتقاء ، وما إليه الارتقاء . وإذا ارتفعت الكثرة حققت الوحدة ، وغطت الإضافة ،
وطاحت الإشارة فلم يبق علو ، ولا نازل ولا مرتفع ، فاستحال الترقى واستحال العروج
فليس وراء الأعلى علو ، ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج ^(١) .) فإذا
ساءلنا النزالي عن مفهوم الوجود للتعدد للتكثر أجاب أن واقع الحياة يؤكد أن
(الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجودا متعددًا متكثرًا)
فهو لم يحصر الوجود في هذه الوحدة التي سماها مملكة الفردانية ، وإنما عد هذا وجهان
أوجه النظر إلى الوجود ، وأن الوحدة إنما تقع في نظر أولى البصيرة من أهل الكشف .
أما واقع الحياة فالوجود متعدد متكثر لدى الحواس وللدارك البشرية . فالوحدة إذن في
نظر النزالي حال عارضة لا يقول بها مطلقة في الناس ، عاملة في الحياة ، وإنما يحصرها
في أضيق حدودها لدى حال خاصة للعارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة (ومنهم من
كانت له هذه الحالة عرفانا عليا كما في تصورات الفلاسفة ، ومنهم من صارت له فوقا

(١) أنزال : إحياء ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ . وأظن أيضا المنع ٦٣ / ٦٤ / ٦٥ . وفيصل
الفرقة ٥ - ١٥ / وتبائن الفلاسفة ٢٩٥ - ٢٩٧ نشر وتحقيق سليمان دينا وأنتار أيضا المذكور
محمد يوسف موسى ١٩٦٣ م فلسفة الأخلاق ٢١٥ وأظن للمعارضة ماورد في المشكاة من آراء شاذة
١٢٢ / ١٥٢ وأنتار للمعارضة أيضا مذكور في مقدمة للكتابة التي أصدرتها وزارة الثقافة
أبريل ١٩٦٤ م / ٧ من أن المنزالي من دعاة وحدة الوجود أو من قدمتها ول هذا الذي ذكره وغيره
وضع النزالي في أغلب جودود التناقض .

وَحَالًا وَاتَّعَتْ عَنْهُمْ السَّكْرَةُ بِالسَّكْرَةِ ، وَاسْتَفْرَقُوا بِالْفَرْدَانِيَةِ الْحَفْضَةَ فَلَمْ يَبْقَ عَنْهُمْ إِلَّا اللَّهُ فَسَكَّرُوا سَكْرًا وَقَعَ دُونَهُ سَاطِئَانُ عَقُولِهِمْ (١٠٠) . وَهَذَا يَصِلُ بِنَا الْفَرَزَالِي إِلَى مَوْقِفِهِ الْعَقْلِيِّ فَيَحْكُمُ بِسَبَبِ الْعَقْلِ عَنْهُمْ حَالَ تَغْيِيرَاتِهِمْ الْخَارِجِيَّةِ . وَكَأَنَّ ذِكْرَنَا أَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ جَمِيعُهَا فِي نَظَرِهِ الْعَقْلِيِّ السَّائِمِ (لَا تَقَعُ فِي تَقْدِيرِ الْإِسْلَامِ وَلَا تَدْخُلُ فِي تَعَالِيمِهِ) كَمَا يَقُولُ ، إِلَّا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ عَنْ بَعْضِهِمْ بِأَنَّهُمْ رَجَعُوا عَمَّا لَقِظُوا بِهِ حَالَ السَّكْرِ عِنْدَ الصُّحُورِ . وَالتَّزَالِي فِي الْوَاقِعِ وَإِنْ تَسَامَحَ بَعْضُ التَّسَامُحِ فَهُوَ لَمْ يَتَسَامَحْ مَعَهُمْ فِي إِنْكَارِهِمُ الْوَسْطَائِدَ وَالتَّكَالِيفَ الشَّرْعِيَّةَ وَدَعْوَتَهُمْ لِلْإِبَاحَةِ ، وَرَفْضِ الْأَحْكَامِ ، وَعِلْمِ التَّمَايُزِ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِعَجْزَةِ الْوُصُولِ وَدَعَاوَى الْفُرُورِ (١) وَحَسْبُنَا مَا فَصَّلْنَاهُ مَعَ الْفَرَزَالِي إِزَاهَ هَذِهِ النُّظَرِيَّاتِ ، فَفِي الْقِصْلِ الَّذِي عَقَدْنَاهُ لَهُ الْفَنَاءَ كُلَّ الْفَنَاءِ .

وَلَا يَجِدُ خَطَرًا بَعْدَ الْفَرَزَالِي مَنْ كَتَبَ عَنِ الصُّوفِيَّةِ وَالتَّصَوُّفِ مَا دَحَا أَوْ قَادَحًا سِوَى ابْنِ الْجَوْزِيِّ (٢) الْوَاعِظِ (أَبُو الْفَرَجِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ت ٥٩٧هـ - ١٢٠١م) الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْجَوْزِيِّ ، وَهُوَ غَيْرُ ابْنِ الْقَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ (٣) الْأَمَامِ السُّلْتَانِي (ت ٧٥١هـ) ، وَغَيْرِ ابْنِ الْجَوْزِيِّ الْآخَرِ (٤) (أَبُو الْمَغْفَرِ فَيَزُوعْلِي سِبْطُ بْنُ الْجَوْزِيِّ ٦٥٤هـ - ١٢٥٧م) وَابْنُ الْجَوْزِيِّ الْوَاعِظِ صَاحِبِ تَأْيِيْسِ إِبْلِيسَ قَدْ شَغَلَ نَفْسَهُ بِدِرَاسَةِ أَحْوَالِ الصُّوفِيَّةِ . لَكِنْ جَانِبُ الْعُمْنِ كَانَ هُوَ الْغَالِبَ عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَهْتِمْ بِذِكْرِ حَسَنَاتِ الصُّوفِيَّةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ . وَقَدْ عَابَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ أَسَاسًا الْأَنْجَاءَ السُّلْطَانِيَّ ، وَآكَدَ كَمَا آكَدَ الْفَرَزَالِي قَبْلَهُ أَنَّ الشُّهُوبَ لَا تَأْخُذُ

(١) الْفَرَزَالِي إِيْحَاءُ الدِّينِ ج ٣ / ٣٤٨ - ٣٥٠ وَلِلْفَرَزَالِيِّ ٦٣ - ٦٥ .

(٢) ابْنُ الْجَوْزِيِّ (أَبُو الْفَرَجِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ تَعْلِيْسُ إِبْلِيسَ أَوْ تَعْلِيْسُ الْفِتْنَةِ الْخَامَةِ ١٢٤٠م) وَلَهُ أَيْضًا لِلتَّنَظُّمِ وَفِي رِسَالَةٍ عَنِ الْقِرَاءَةِ نَصَرَهَا جَوْزِيْفُ بْنُ سُوَيْوَجِي .

Revista degli studi Orientali Vol XII.

(٣) ابْنُ الْقَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ أَوْ ابْنُ قَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ الْأَمَامِ السُّلْطَانِي تَلِيْقَةُ ابْنِ قَيْمِيَّةِ .

(٤) ابْنُ الْجَوْزِيِّ (أَبُو الْمَغْفَرِ فَيَزُوعْلِي ابْنُ الْجَوْزِيِّ) صَاحِبُ مِرْآةِ الزَّمَانِ فِي تَارِيْخِ الْأُمَمِ وَأَنَّ وَلَهُ أَسْلَمُهُ مَطْلُوطٌ فِي عَارِ الْكُتُبِ ٥٥١ تَارِيْخُ .

خلقت لفائدة ، وأن للرد هو التماسي بها لانتهاها ونحوها . كما عاب على الصوفية الفصل بين الشريعة والحقيقة ، وإن أخطأ حين فسر معنى علم الحقيقة بأنه وحس والفناء الشياطين على وجه الإطلاق (١) . ومن الأخطاء الجسيمة التي وقع فيها ابن الجوزي اتهامه الفزالي بأنه باع الفقه بالتصوف ، بينما الفزالي أول من دق ناقوس الخطر عند رآيه إلى أن يستمره التيارات المعروفة لدى عجمة الشيعة الفلاة لم يقدم من الفروضيات أقل مما أقدم من توقف السلفية عند النصوص ، حتى إنه عاب على سلف الأمام ابن حنبل وخلفه علم تأويلهم لأمثال الحديث (قلب للؤمن بيت أصعب من أصابع الرحمن) (٢) . والفزالي رائد في كل جهاته الفقهية والاسكالية والفلسفية والصوفية على الإطلاق .

ثانيا : ابن تيمية ٧٢٨ هـ : بعد قرنين من الفزالي ظهر ابن تيمية . ظهر (٣) والتتار في بغداد قبل ولادته بخمسة أعوام والحركات الصليبية قبل ذلك وبعد ذلك تدمر أفعاليها منذ عام ٤٩٠ هـ حتى نهايتهم عام ٦٩٠ هـ ، وشظ وهو يرى خبائث آثار الفلاة في آفاق الشيعة والصوفية وآثار مدرسة ابن عربي . لهذا كانت ثورته عارمة حتى لم ينج منها مفلس التصوف السلفي الأمام المروى ٤٨١ هـ ، ولم ينج منها أيضا مفلس التصوف السني الأمام الفزالي ٥٠٥ هـ رغم تقديره لها . وجد ابن تيمية أمامه تراث الحلاج وتراث السمروردي وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن الفارض وجلال الدين الرومي وابن سبمين والشبزي وغيرهم . فلما تفحصنا مناقشته للحلاج وجد بداية الخطيئة أمام

(١) ابن الجوزي تليس لإبليس ٢٦٦ — ٢٧٠ / ٢٧٢ وانظر أيضا ٢٢٨ وللقرارة أنظر القديري ٢١٧ / ٢١٨ .

(٢) الفزالي : إحياء ج ١ / ١١١ .

(٣) جاء التتار عام ٦٥٦ هـ بغداد حيث استوطنوا في ذلك التاريخ ومن موا عام ٦٥٩ هـ واحتل الصليبيون مائتي عام من ٤٩٠ إلى ٦٩٠ هـ وقد روى ابن كثير (البداية والنهاية ج ١٣ / ٣٠١ / ٢١٢ هـ ج ١٠ / ٩٤ — إن البقية كانوا من الداعين إلى المركن المطهرين . وذلك حطة عقل عنها كل الباحثين في النظريات الصوفية والفلسفية عامة .

أُتِّمَّتْ وَجِئَتْ إِلَيْهِ حَوْلَ آيَاتِ الْخَلَاجِ فِي الْآيَةِ الَّتِي يَمُرُّ فِي مَقْلَبِهَا :

يَبْنِي وَيَبْنِيكَ آتِي يَنْزَاعُ عَصِيي فَارْفَعْ بِأَيْمِكَ أَنَّهُ مِنَ الْبَيْنِ
وَحَوْلَ قَوْلِهِ :

إِذَا بَلَغَ الصَّبَّ السَّكَالُ مِنَ الْهَوَى وَغَابَ عَنِ الْمَذْكُورِ فِي سَعْيِهِ الذِّكْرُ
فَتَأْخُذْ خَقًا حِينَ يَشْهَدُ الْهَوَى بِأَنْ صَلَاةَ الْعَارِفِينَ مِنَ الْكُفْرِ

وَحَوْلَ رِسَالَةِ الْخَلَاجِ . قَالَ فِيهَا لِبَعْضِ تَلَامِيذِهِ (سَرَّ اللَّهُ عَنْكَ ظَاهِرُ الشَّرِيعَةِ ، وَكَشَفَ لَكَ حَقِيقَةَ الْكُفْرِ . فَإِنَّ ظَاهِرَ الشَّرِيعَةِ كَفَرُخِي ، وَحَقِيقَةُ الْكُفْرِ مَعْرِفَةُ جَلِيَّةِ . وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُوَحِّدُ اللَّهَ فَقَدْ أَفْرَكَ . وَمَعْنَى لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلَّةٌ يَشْغُلُ بِهَا الْعَامَّةُ ، لِئَلَّا يَخْلُطُوا بَيْنَ أَهْلِ (١) التَّوْحِيدِ) . أَمَّا السَّائِلُ : وَلِاخْلَاجِ (يَبْنِي وَيَبْنِيكَ . . .) ، وَقَالَ الشَّيْخُ شَهَابُ ثَلَرُزَوِي (٢) ، (يَقُولُ السَّائِلُ : وَلِاخْلَاجِ (يَبْنِي وَيَبْنِيكَ . . .) ، وَقَالَ الشَّيْخُ شَهَابُ الدِّينِ السَّهْرُورِيُّ الْحَلَبِيُّ « بِهَذِهِ الْبَقِيَّةِ الَّتِي طَلَبَ الْخَلَاجَ رَفَعَهَا تَصَرَّفَ الْأَعْبَارُ فِي دَمِهِ ، وَكَذَلِكَ قَالَ السَّلَفُ (٣) : الْخَلَاجُ نَصْفُ رَجُلٍ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ تَرْفَعْ لَهُ الْأُنْيَةَ بِالْمَعْنَى فَرَفَعَتْ لَهُ صُورَةُ فُتُلٍ . فَأَجَابَ ابْنَ تَيْمِيَّةَ (٤) مَا نَصَهُ : (وَأَمَّا قَوْلُهُ . . . (يَبْنِي وَيَبْنِيكَ . . .) فَإِنَّ هَذَا السَّكَالَ يُقْسَرُ بِمَعْنَى ثَلَاثَةٍ : يَقُولُهُ الزَّنْدِيقُ ، وَيَقُولُهُ الصَّدِيقُ . فَأُولُو مَرَادِهِ بِهِ طَلَبُ رَفْعِ ثَبُوتِ أُنْيَتِهِ ، حَتَّى يَقَالَ إِنَّ وَجُودَهُ هُوَ وَجُودُ الْحَقِّ وَأُنْيَتُهُ هِيَ أُثْبُتُ الْحَقِّ ، فَلَا

(١) مَاسِينُونَ : أَخْبَارُ الْخَلَاجِ ٧٦٦-٧٦٧ p . وَأَنْظُرْ أَحَدَ الْكُتُبِ الْخَلَاجِ : جَامِعُ الْأَصُولِ الْفَاهِرَةِ ١٣١٩ هـ ٢٤٤٤ م . وَأَنْظُرْ ابْنَ تَيْمِيَّةَ : مَجْمُوعَةُ الرِّسَالِ وَالسَّائِلِ ج ٤ / ٥ / ٦٤ / ٦٥ / ٩٣ .
(٢) الْحَرَرِيُّ الْمُرَزِيُّ : السَّيِّدُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيُّ ابْنِ مَنصُورٍ الْحَرَرِيُّ الْمُرَزِيُّ بِالْمُحَرَّرِ ت ٦٤٥ هـ . أَنْظُرْ جَامِعُ الْأَصُولِ الْمَصْدَرِ السَّابِقِ .
(٣) يَقَعِدُ بِالْعَلْفِ سَلَفَ الْمَلَايِكَةِ قَبْلَهُ وَيُظْهِرُ هَذَا مِنْ إِبْرَاهِيمَ ابْنَ تَيْمِيَّةَ فِي نَصِّهِ الْقِيَامَةِ الْوَالِيَةِ .
(٤) الْمَتَاخِرُ السَّابِقُ : مَاسِينُونَ قَلَّا عَنْ أَخْبَارِ الْخَلَاجِ : جَامِعُ الْأَصُولِ ، وَمَجْمُوعَةُ الرِّسَالِ لِابْنِ تَيْمِيَّةَ .
ج ٤ / ٥٤ / ٢٥ / ٦٥ / ٩٣ .

يقال إنه غير الله ولا سوى . ولهذا قال سلف هؤلاء لللاحدة : إن الحلاج نصف رجل ، وذلك لأنه لم ترفع له الآية بالمعنى ، فرفعت له صورة قتل . وهذا القول مع ما فيه من الكفر والإلحاد فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فإن قوله (بيني وبينك ائمة يزاحفون) خطاب لغيره ، وإثبات ائمة بينه وبين ربه ، وهذا اثبات أمور ثلاثة . ولذلك يقول « فارفع بحفك أني من البين » ، فقد طلب من غيره أن يرفع ائمة ، وهذا للمعنى الباطل هو الناسد ، وهو الفناء عن وجود سوى ، فإن هذا فيه طلب رفع الآية وهو طلب الفناء . والفناء ثلاثة أقسام :

(١) فناء عن وجود سوى . (٢) وفناء عن شهود سوى . (٣) وفناء عن عبادة

السوى . والأول هو فناء أهل الوحدة لللاحدة كما فسروا به كلام الحلاج . وهو أن تجعل الوجود وجودا واحدا . وأما الثاني وهو الفناء عن شهود سوى ، فهذا هو الذي يمرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبي يزيد . وأمثاله ، وهو مقال الاصطلام ، وهو أن يفتب بوجوده عن وجوده ، ويمسوده عن عبادته ، ويمسوده عن شهادته . وبذلك يمرض عن ذكره فيبقى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل . وهذا كما يحكى أن رجلا كان يحب آخر فأتى المحبوب نفسه في اللاء ، فألقى الحب نفسه خافه فقال أنا وقعت فلم وقعت أنت ، فقال غبت بك عنى فظننت أنك أبى . فهذا حال من عجز عن شيء من الخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخلق ، وهو أمر يمرض لطائفة من السالكين . ومن الناس من يعمل هذا من السلوك ، ومنهم من يعمل غاية السلوك حتى يعملوا الفناء هي الفناء بتوحيد الربوبية فلا يفرقون بين المأمور والمحظور والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود التقدير وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله ، فمن طلب رفع ائمة بهذا الاعتبار لم يكن محمدا على هذا . ولكن قد يكون معذورا . وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة سوى فهذا حال النسيان وأتباعهم ، وهو أن يبقى بمبادئهم ، ويحبهم حب ما حواه ، وخشيته عن خشية ماسواه ، وطاعته عن طاعة ماسواه ، وبالقول كل علي من القول كل علي ماسواه . فهذا تحقيق

توحيد الله وحده لا شريك له ، وهو الحقيقة ملة إبراهيم . ويدخل في هذا أن ينفي عن
عن اتباع هواه بطاعة الله فلا يجب إلا الله ، ولا ينفذ إلا الله ، ولا يعمل إلا الله ، ولا
يتمتع إلا الله فهذا هو الفناء الدني الشري الذي يموت الله به رسوله وأنزل به كتابه .
ولا شك أن هذا الفناء الشري حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكده النزالي في فلسفة
الصدق في التوحيد ، تلك التي ضمنها آراءه في مقامات الحجة والتوكل والحاسبة والمراقبة
والصبر والشكر وما إليها . وقد وضع ابن تيمية العلاج في موقف الفناء عن وجود
السوى ، ولم يضمه في موقف الفناء عن شهود السوى ، وهذا هو ما ناقشه عن وحدة
الشهود التي عاشها العلاج في رأى أنصاره . لكن ابن تيمية أكد أنه لو قبل هذا الشهود
الخلاص فإنه في رأيه ليس شهود موحد بل شهود ملحد ، أو كما يقول : فهذا شهود
الجاهل الإلحاد لا شهود للوحدين (١) . وابن تيمية في الواقع يكرر هذا في رده على ماروى
عن العلاج في بنية الآخرين :

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى وغلب عن المذكور في سطوة الذكر

فشاهد حقا حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر

أقول إنه يكرر في مناقشته ما أجاب به عن الأنية وحجاب الأنية العلاجية .
ويضيف ابن تيمية بأن قول العلاج كلام جاهل .

(والمقصود هنا أن قوله ينبغي عن المذكور كلام جاهل ، فإن هذا لا يمد أصلا
بل الحمود أن يغيب بالمذكور عن الذكر ، لأن يغيب عن المذكور في سطوات الذكر .
الهم إلا إن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد الخلق وشهد أنه الخالق ، ولم يشهد الوجود .

(١) ابن تيمية : مجموع الرسائل والفتاوى ج ٤ / ٤ / ٥ / ٢٤ / ٦٥ / ٩٣ وأخر ماسية :
أخبار العلاج ٦٥-٦٢ p وأخر الكوشنات : جامع الأصول ٢٤٤ وأخر جواب ابن تيمية لسؤاله
بعض الصوفية الحموية ، فغير الكواكب ج ٢٦ .

الإواحداء ، ونحو ذلك من للشاهدة الفاسدة ، فهذا شهود أهل الإلحاد لاشهود الموحدين .
ولعمري أن من شهد هذا الشهود الإلحادى ، فإنه يرى صلاة العارفين من السكفر (١) .
ويعود ابن تيمية فيؤكد في وضوح أن الفناء عن وجود سوى - وهو الذى يصله بالحلاج -
هو أساسا مذهب ابن عربى في وحدة الوجود : من هنا يضع اتجاه الحلاج مع ابن عربى
في النظرية وللذهب ، وهذا خطأ ولا شك من ابن تيمية من ناحية الربط للذهبي حين
يربط مذاهب الانحاد والحلول ووحدة الشهود بوحدة الوجود . إنه يقول (إن النوع
الثالث من الفناء يرى وجود الخالق عين الخلق وهو قول للإلحاده أهل الوحدة (وحدة
الوجود) : ثم يصل ذلك بوضع الحلاج للذهبي . ثم يعود فيؤكد أن وحدة الشهود لو
قبليها عن الحلاج فهي وجهه شهود ملعد لاشهود موحد (٢) . فإذا عدنا إلى ابن تيمية
في مناقشته لاتجاه الحلاج نجده يؤكد (٣) أن الحلاج أخذه عن الجهمية (الجهنم ٨١٢٨)
فإن الحلول (قول غالب على متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل
مكان) . وللإحاطة أن ابن تيمية يصل الاتجاه كله في خيط واحد مع الحلاج ومدرسته
أو ابن عربى ومدرسته . ويعود فيقول (والحلولية تقول هو في العالم كالماء في الصوفة ،
وكالحياة في الجسم ، وهو قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام) (وأما هؤلاء
الجهمية الاتحادية فبتوا على أصلهم الفاسد أن الله هو الوجود للأطلاق الثابت لكل
موجود) (ومنهم من يزعم أن عالم أفضل من عالم موسى بن عمران . لأن موسى
سمع الخطاب من الشجرة وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق كما يذكر
ابن عربى .

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا فسرته ونظامه

(١) حاشيتون أنجز الحلاج

(٢) حاشيتون مجموعة نصوص

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والرسائل ج ٤ / ٤ / ٢٤ / ٤ / ٦٥ / ٦٣ .

وقد بدأ ابن تيمية بذكر حكاية مضمونها أن أحد الشيوخ قال لمريده الذى أراد أن يرضعه ويلقنه مبادئ وحدة الوجود: إن الشبهة الحقة هو لا وجود إلا الله (قال الشيخ لمريده: من قال لك إن فى السكون سوى الله فقد كذب. فقال المريد (الذى) فس هو الذى كذب؟ وسكت الشيخ ولم يعر جواباً). وذكر^(١) ابن تيمية قدم للذهب فيما رواه عن الإمام أحمد بن حنبل^(٢) (٢٤١ هـ) من أن القائلين بأن وجود الخالق هو وجود الخلق أعظم افتراء ممن يقول إنه يعمل فيه. (وهؤلاء يجهلون من يقول بالخلول أو الاتحاد، وهو أن الخالق اتحد مع الخلق فإن هذا إما يكون حال شيئين متباينين اتحد أحدهما بالآخر كما يقوله النصارى من اتحاد اللاهوت مع الناسوت، وهذا إما يقال فى شيء معين، وهؤلاء عندهم ما ثم وجود لغيره حتى يتحد مع وجوده).

امضى^(٣) ابن تيمية بعد ذلك فى إيضاح مضمون مذهب ابن عربى فى مقدماته الأولى لدى المدارس السابقة عليه، فذكر فى رده على دعوى الألوهية أو القول بألوهية أحد نبيا كان أو ولياً - بأن الله سبحانه ذكر خير خلقه بالمبودية فى غير موضع فقال (فأوحى إلى عبده^(٤) ما أوحى) وقال فى حق عيسى الذى قيل إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة (إن هو إلا عبداً أنعمنا عليه^(٥)) وقال (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله^(٦)) وقال (إن كل ما فى السموات والأرض إلا آت الرحمان عبداً^(٧)). ثم عاد يلخص مضمون

(١) ابن تيمية / القرنين بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان ٤٨.

(٢) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى رسالة القرن ج ١ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ.

١٤٤ — ١٦٠.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٩ م (٤٠ — ١٠٢).

(٤) آية ١٠ من النجم ٥٣.

(٥) آية ٥٩ من الزخرف ٤٣.

(٦) آية ١٧٢ من النساء ٤.

(٧) الآيات ٨٨ — ٩٥ من مريم ١٩.

الأنجاء فيقول^(١) في حكم لاستئناف فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم : ما تضمنه كتاب
فصوص الحكم وماشاكله من الكلام فإنه كفر بإطنا وظاهرا ، وباطنه أقيع من ظاهره .
وهذا يسى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد . وهم يسرون أنفسهم
الحقوقيين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقا كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن
عربي وأمثاله ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلساني وأمثالهم ممن
يقول إن الوجود واحد ، ويقولون إن مجرد الخلق هو وجود الخالق . لا يثبتون
موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون الخالق هو الخلق ، والخلق هو الخالق) .
ويحدد ابن تيمية مجمل رأيهم في وحدة الأديان فيقول (ويقولون إن وجود الأصنام هو
وجود الله ، وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئا إلا الله ، ويقولون إن عباد المجل ما عبدوا
إلا الله ، وأن موسى كان في زعمهم من العارفين الذين يرون الحق في كل شيء وعين كل
شيء ، لأنه أنكر على هارون انكاره على قومه عبادة المجل ويرون أن فرعون كان
صادقا في قوله « أنا ربكم الأعلى » بل هو عين الحق ، ونحو ذلك مما يقوله صاحب
الفصوص : ويقول أعظم محققهم^(٢) إن القرآن كله شرك لأنه فرق بين المبد والمبد .
وليس التوحيد إلا في كلامنا قليل له فإذا كان الوجود واحدا فلم كانت الزوجة حلالا
والأم حراما فقال الكل عندنا واحد .) (وكذلك ما يقوله ابن الفارض في قصيدته
التي سماها نظم السالك كقوله :

لم صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت
كلانا فصل ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل ص ٤٠ / ٤١ / ٤٣ / ٤٤ .

(٢) لعل ابن تيمية يعصد غيب التلساني ت ٦٩٠ هـ بدليل اتفاق المصادر على أنه القائل (القرآن
كله إشراك) أنظر في هذا الطبع ٩ / ١٧٩ وفواتر الوفيات ٦ / ١٧٧ والدمعي في دول الإسلام
١ / ٧٣ ، ويكافون صوفية الإسلام ١٥٢ / ١٥٤ . وأنظر مجموعة الرسائل ج ١ ص ١٨١ .

وما كان لي صلى سوى ولم تسكن

صلاى لنيرى في أدا كل سبعة

وما زلت إياها وإياى لم تزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحب

إلى رسولا كنت منى مرصلا وذاتى بآياتى على استندلت

(فأقوال هؤلاء ونحوها : باطنها أعظم كفرا والحادا من ظاهرها . ومن كان أعرف
بباطن المذهب كان أعظم كفرا كالنفسانى وابن سبئين ، وهؤلاء من جنس الجهمية
الذين يقولون بأن الله بذاته حال في كل مكان . ولكن أهل وحدة الوجود حققوا هذا
المذهب أعظم من تحقيق غيرهم من الجهمية . وفي الفقرات الأخيرة من ابن تيمية ربط
شعر دقيق كما فصلناه .

ويمود ابن تيمية بعد أن فصل النوع الأول القائل بالوحدة للعائقة إلى : (النوع
الثانى القائل بالحلول والاتحاد في معين كالنصارى الذين قالوا بذلك في المسيح عيسى
عليه السلام ، والغالية الذين يقولون بذلك في علي بن أبى طالب (رضى الله عنه)
وطائفة من أهل يثرب ، والجاكية الذين يقولون بذلك في الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون
بذلك في الحلاج ، وأمثال هؤلاء من يقول بآلمية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه
ولا يجعل ذلك مطلقا في كل شيء ، ومن هؤلاء من يقول بذلك في بعض الاسرار والروان
أو بعض الملوك وغيرهم . فلهذا كفرهم شر من كفر النصارى الذين قالوا إله الله هو
المسيح بن مريم . وأما الآليون فيقولون بالإطلاق ويقولون : النصارى إنما كفروا
بالتخصيص . وأقوال هؤلاء شر من أقوال النصارى وفيها من التناقض من جنس ما في
أقوال النصارى ، ولهذا يقولون بالحلول تارة ، وبالاتحاد تارة ، وبالوحدة تارة فإنه مذهب
مقتضى في نفسه ، ولهذا يلبسون على من لم يفهمه . فهذا كله كفر باطنا وظاهرا بإجماع

كل مسلم (١). ويعود ابن تيمية (٢) فيعالج ما أوله للذهب من آيات الكريم توفيقاً أو نكاحاً فيقول (مثلاً) إن معنى الآية (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٣)) ليس وحدة الوجود كما زعموا فإن معناها (وما أوصلت إذ قذفت ، ولكن الله أوصل للرمى . والرمى له مبدأ وهو المهدف ، ومنتهى هو الوصول ، فأثبت الله لتبيينه للبدا بقوله إذ رميت ، ونفى عنه للتنبى ، وأثبت لنفسه : « ولكن الله رمى » . واللا يجوز أن يكون للثبت تحت المنفى فإن هذا تناقض . والله لا يصف نفسه بصفة من قامت به الأفعال ، فلا يسمى نفسه مصلياً ولا صائماً ، ولا آكلًا ، ولا شاربًا) وقولهم (ما ثم غير) كفر . ولولم يكن ثم غير لم يقل الله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) . فإنهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان . فلم يكن غير الله لم يصح قوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) ، ولم يقل « أفغير الله ابتغى (٥) حكما » ولم يقل الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآبائكم الأقدمون فأنهم عدوى إلا رب العالمين (٦) ، ولم يقل (إني براء عما تعبدون (٧)) . ويعود ابن تيمية بعد هذه الجولة للوقوف في شرح الآيات الكريمية إلى القول (إن إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فإن لم تكن تلك الآلهة التي كانوا يبدونها هم وآبائهم الأقدمون غير الله لكان إبراهيم قد تبرأ من الله ، وعادى الله وحاشا إبراهيم من ذلك) . (ومن قال إن قول هؤلاء سرأ حقيقاً وباطن حق من الحقائق التي لا يطلع عليها إلا خواص الخلق فهو : إما أن يكون من كبار الزنادقة أهل الإلحاد ، وإما أن يكون من كبار أهل الجبل والضلال ، والزنادقة

-
- (١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٤٤ - ٤٥ .
 (٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ٥٠ .
 (٣) آية ١٧ من سورة الأقال / ٨ .
 (٤) آية ٦٤ من سورة الزمر ٣٩ .
 (٥) آية ١١٤ من سورة الأنعام ٦ .
 (٦) آية ٢٥ - ٢٧ من سورة الشعراء ٢٦ .
 (٧) آية ٢٧ من سورة الزخرف ٤٣ .

يجب قتله ، والجادل يعرف حقيقة أمره فإن أصح على الاعتقاد الباطل بعد قيام الحاجة عليه
وجب قتله

وعرض ابن تيمية بعد جملته الإجمالية في إنكار حقيقة للذهب ، وزعم تأويل
الآيات لتوكيد وحدة الوجود إلى تفتيت مدرسة ابن عربي على وجه التفصيل ورد كل
اتجاه إلى أصله راجعاً من البداية .

وقد أكد^(١) أن الأحاديث النبوية الشريفة للوضوعة فيها أمثال أول ما خلق
الله العقل ، وما استقيم هذه الأحاديث من أدلة لنصرة آرائهم في أصول المعرفة والدين
والتحقيق - أكد ابن تيمية - « استقاء ودمعاً رأى ابن حنبل » - أن هذه الأحاديث
مكذوبة مدسوسة . أو كما قال : (ومن الغريب أنهم جعلوه عديم في أصول الدين والمعرفة
والتحقيق ، للجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية للشائبة من اتباع أرسطو في
قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول . شاع هذا في رسائل إخوان
الصفا وهي عدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد الغزالي ، وإن قيل إنه
رجع عن ذلك . . وقد تحذلق من تحذلق ففسروا الإقبال والإدبار بما لا يدل على التفتت
واختلفوا ، حتى أن ابن سبئين صاحب البد يفسر الإقبال بما يرجع محموله إلى أصله
الفاقد من أن وجوده وجود الحق . فمعلوم أن هذا ليس هو قول هؤلاء الفلاسفة ،
ولسكن أرسطو حكى عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول الوجود واحد ورد ذلك
عليه . فقول هؤلاء يواطىء هذا القول الذي لم يرضه هؤلاء الفلاسفة) . ويكر ابن تيمية
على طعن ابن سبئين في اتجاه أستاذه ابن عربي فيحكي أن صاحب البد كان يقول عن
صاحب التصوص والفتوحات المسكية إن كلامه فلسفة مخموجة أى عفنة ، فيكون كلامه

(١) ابن تيمية بنية المرتاد في الرد على الفلاسفة ، والفراطة والباطنية المسمى بالسبعينية ١٣٢٩ هـ
المجلد الخامس ص ٥ - ٧ / ٦ .

هو فلسفة^(١) منتنة . ويعود ابن تيمية قليلا إلى ما قبل مدرسة ابن عربي مع جسر الاتصال بينهما وبين الحلّاج - يعود إلى السهروردي فيقول عنه واصلا منهجه بالركب المتصرف (وكذلك السهروردي المقتول . كلامه في الباطن يأخذه عادة من الفلاسفة الصائبيين والمجوس^(٢)) ، ويقصد ابن تيمية هنا أن فلسفة الأشراف والأنوار أصولها فارس والروم . ويرى ابن تيمية أن القونوي في رأى التلسماني أتم من شيخه ابن عربي ، وأن ابن سبعين كان يعتقد أن التلسماني أتم من القونوي ولكن كل كلامهم كان يدور على أن الحق هو الوجود المطلق ، وأن الفرق بين الحق والخلق من جهة التمين ، فإذا عين كان خلقا وإذا أطلق الوجود كان هو الحق . . . (وكلامهم كله يدور على هذين القطبين : إما أن يجهلوا الحق لا وجود له ولا حقيقة له في الخارج أصلا ، وإنما هو أمر مطلق في الأذهان . وإما أن يجعلوه عين وجود المخلوقات فلا يكون المخلوقات خالق غيرها أصلا . وهم يظهرون للناس والعامّة إن الله بذاته موجود في كل مكان ، أو يعتقدون ذلك . وعند التحقيق إما يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مبين له ، ولا محايث له ، ولا متصل به ، ولا منفصل عنه ، فهم يدورون إما حول النفي والتعطيل الذي يقتضى عدمه ، وإما الإثبات الذي يقتضى أنه هو المخلوقات ، أو جزء منها ، أو صفة لها . فإذا حرق أحد في ذلك قال هذا سلب مقتضى نظري ، وهذا الإثبات مقتضى شهودي وذوقى) . ويصل بنا ابن تيمية من تناقض المدرسة بين الذوق والمقل إلى القول بأن الذوق والمقل إذا لم يتفقا ، وكان تناقضهما لزم بطلانها أو بطلان أحدهما^(٣) .

ويتوقف بنا ابن تيمية قليلا^(٤) ليقارن بين ابن عربي وابن سبعين ، فيرى أن ابن عربي حين قال بأن الحق حال في الخلق ، جاء ابن سبعين فقال بأن الحق محل للخلق ، لكنهما في رأيه وإن اختلفا في التفصيل والنهج اتفقا في المضمون المؤكد أن الوجود واحد

لا يتميز منه وجود الخالق . يقول ابن تيمية^(١) (إن ابن سميعين يحمل وجود الحق هو الثابت بدءاً ، الذي هو كالمادة ، والخلق هو المنتقل ، الذي هو الصورة . فهو وإن قال بأن الوجود واحد ، فهو يقول بالاتحاد والحلول من هذا الوجه . لكن الحق عنده محل للخلق . وعلى قول ابن عربي حال في الخلق) . ومع هذا (فالوجود - كما يقول ابن سميعين - واحد وهو القائم بجميع الصور غير الخالي عنها على التعاقب ، والصورة هي المبالغة ، وأما للتعاقب دورانا كائنة فانية ، شاهدة غائبة ، متقدمة حديثة موجودة - مدمومة) . فابن سميعين في هذا الكلام جملة كالمادة وجعل المخلوق كالصورة ، وهما مرتبطان لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . وفي هذا من الباطن والكفر كما يقول ابن تيمية مالا يخفى على عاقل ، (مع ما في الكلام غير ذلك مثل قوله عن الصور أنها أعراض ، والمرض لا يبقى زمانين ، فإن الذين قالوا إن المرض لا يبقى زمانين - وإن كان أكثر العقلاء على خلافه - لم يقصدوا الصورة التي هي الجسم ، وإنما قصدوا الأعراض القائمة بالجسم ، ولكن يحكى عن النظام أنه قال الأجسام لا تبقى زمانين . فهذا يشبه قول النظام^(٢))^(١) . ويعود ابن تيمية^(٣) فيؤكد أن تائبى ابن عربي جميعاً (يحملون الحق تعالى لأجزاء العالم كالكل لأجزائه ، فيحملون كل شيء من العالم بعضاً منه وجزءاً له كما موج البحر وينشدون معا :

وما البحر إلا للوج . لا شيء غيره وإن فرقته كثرة بالتعدد

ويدور بهم ابن تيمية ليؤكد قولهم في النهاية أنه (لا وجود لأجمل إلا بأجزائها)
 موحين يأخذ عليهم دعواهم في التنزيه والنفي يشير إلى الأشاعرة أو أصول الأشاعرة بأنهم سحذاق الصفاتية ، وأنهم على منهاج الأئمة : (وأما حذاق الصفاتية من السكلاية (أتباع محمد بن سعيد بن كلاب ت ٢٤٠ هـ) وغيرهم فهم على منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد في الرد على الجهمية) .

لهم أن ابن تيمية يصول صولات عربية في تحليلاته وتفتياته لمدرسة ابن عربي، وخاصة بين ابن عربي وابن سبئين ليصل في النهاية إلى القول (١) بأنه لو نزل مع ابن سبئين على القول الضعيف الذي يرى (الكل للطلق موجودا في العين) يكون الرب تعالى جزءا من كل موجود مخلوق. فهم بين أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءا من كل مخلوق أو صفة لكل مخلوق أو يجعلوه عدما محضا لا وجود له إلا في الأذهان لا في الأعيان. لكنهم مع التعطيل الصريح والإفك القبيح يتناقضون ولا يثبتون على مقام (ولهذا رأيت كلامهم مضطربا لا ينضبط لما فيه من التناقض. ولكن لما كنت أيبه وأوضحه أذكر القواعد العلية التي يعرف الناس حقيقة ما يمكن حل كلامهم عليه، ويشبه التناقض، حتى يطلع الناس على ما هم عليه من كفر وهذيان) (٢). قد عطلوا حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصل الاسلام (٣).

وكما هاجم ابن تيمية اتجاه وحدة الوجود المنعرج إزاء حقيقة التوحيد، فقد ربط (٤) ذلك بهجومه على نظرية مدرسة ابن عربي ومقدماتها في توحيد المباداة أو وحدة الأديان. وقد أكد ابن تيمية بصدد قول ابن عربي:

عبد الخلاق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده

(أنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيء) (ومع أنهم يعبدون كل شيء، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله) وهذا في رأي ابن تيمية

(١) ابن تيمية: منهاج السنة ج ١ / ٢٣٥ — ٢٣٧، ٢٦٣، ج ٢ / ١٩ / ٤٥ / ٧٤ ضد وموافق صريح القول لصراح القول ج ١ / ١٤٦ / ١٦٠ / ١٦٠ / ١٨٥ / ١٩٩ — ٢٠٩ / ٢١٩ / ٢٥٢، ج ٢ / ٩ — ٥٥ / ٥١ / ٢٥ — ٧٥ / ٦٠ — ٨٧ / ١٥٠ — ١٩٨، وانظر بنيه المرتاد ص ١٠٠ ج ٥.

(٢) ابن تيمية بنيه المرتاد ج ٥ / ١٢٢.

(٣) ابن تيمية الرحائل والمائل ج ١ / ٨١ — ٨٣.

(مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والبلل جميعا بل ، والدين المشركين أيضا ، ولما فطر الله عاياه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويحدونه في نفوسهم .) أما دليل ابن تيمية فهو أن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئا غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عادل به ، جاعل له ندا . كما يستدل بأن الرسل دعوا المخلوق إلى عبادة الله وحده لا شريك له وهو هو الإسلام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره . وقد شارك العالم السني صالح الملقب^(١) ابن تيمية في إنكاره أنجاه مدرسة ابن عربي في نقطتين : الأولى في وجعية الأديان والثانية في دعاوى الكشف وإنكار مدرسة ابن عربي وغيرها جميعا العقل في الذوق . أما النقطة الأولى فيقول فيها الملقب (فإن صح مادعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الاعتقاد بجلتها فروع لأصل واحد فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء متصفين حين أنسكروا على الكفار عبادة غير الله) . أما النقطة الثانية^(٢) لدى الملقب فيقول فيها (وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه . فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل ، وكان حامل الكشف دعوى علم بلا دلائل يمكن إقامته ، وعدينا حينئذ أن نجري عليهم حكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه . وقد يكون ممكنا لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذيانا ، وقد يكون كفرا) . ولا شك أن ما ناقشه الملقب بدقة هو مادعا إليه النزالي من تحكيم العقل في مسائل الذوق ليعرف المنوهم من الملقول فيما فصلناه مع النزالي^(٣) .

(١) الملقب : العلم الشامخ ٤٦٧ — ٤٦٨ .

(٢) الملقب : العلم الشامخ ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٣) النزالي : أنبؤا ٣٧ — ١٢٢ — ١٢٨ .

ولما كانت الدعوة إلى توحيد الأديان — كما فصلنا ذلك في مدرسة ابن عربى مرتبطة بأفضلية خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، فقد هاجم ابن تيمية ^(١) دعوى ابن عربى . ومدرسته بمقدمتها أن الأولياء أفضل من الأنبياء ، وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء وقد وضع ابن تيمية ويا لم نوضحه في دراستنا أن ابن عربى يعتقد أن جبريل خيال في نفس النبي (صلى الله عليه وسلم) وليس ملكا يأتي من السماء ، والنبي يأخذ من هذا الخيال . أما خاتم الأولياء فإنه يأخذ من العقل المجرد الذى يأخذ منه الخيال . جبريل ، وجميع الأنبياء على هذا يستفيدون من معرفة الله عن طريق مشكلة خاتم الأولياء . ومن هنا كان جوهر النبوة هو الولاية ، وكانت الولاية أفضل من الرسالة وكان خاتم الأولياء — كما فصلنا — أفضل من خاتم الأنبياء .

وكما لم يسلم من ثورة ابن تيمية سلفه المروى الأنصارى ت ٤١٨ هـ مفلسف التصرف السافى فى آتامه إياه بأنه أكد أن الفناء عند المروى كان يجمع غير جامع البقاء ، وجاء ابن القيم السلفى ^(٢) أيضا (ت ٧٥١ هـ) بعد ابن تيمية فدافع عن المروى ما آتمه به ابن تيمية — أقول كما لم يسلم المروى من ثورة ابن تيمية ، فإن الفزائى لم يسلم أيضا من ثورته حين قال ^(٣) (ووجدوا مثل ذلك القول بالعقل الأول فى المدرسة المشائية) — فى كلام أبى حامد الفزائى ، وقيل إنه رجع عن ذلك) . وحين قال ^(٤) (وهذا الكتاب (مشكاة الأنوار) كالمصغر لمذهب الاتحادية الفائلين بوحدة

(١) ابن تيمية : مجموعه الرسائل الكبرى : رسالة الفرغان ج ١ / ١٤٧ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ / ٢٣ — ٢٥ .

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين فى شرح منازل السائرين للمروى المخطوط ٢٠٣١ دار الكتب المصرية ورقه ٤٥٥ — ٤٦٢ وانظر أيضا للمقارنة المنازل تحقيق الأضنى ٢١٣ .

(٤) ابن تيمية . بنية المراتد (السبعية) ج ٥ / ٥ — ٩٠ . ٩٥ .

(٥) ابن تيمية : بنية المراتد ١٢ / ٦٠ ج « ونؤكد هنا أن ابن تيمية نفسه يبنى الشك على ما . المشكاة من آراء تتنافى مع منهج الفزائى الصحيح الفزائى الصحيح وهو بهذا أيضا يرد على ما ذكره . المحدثون وأهمهم أستاذنا الدكتور عفيفى فى قوله أن الفزائى فى المشكاة (ومى يحسبه ويظهره) مقدمة لوحدة الوجود (انظر مقدمة وتحقيق الدكتور عفيفى لرسالة المشكاة أبريل ١٩٦٤)

الوجود ، وإن كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك) . ولا شك أن ابن تيمية قد حاله الشطط الكبير فيما ذكره عن سلفه الممتاز الهروي الأنصاري بدليل دفاع خلفه للممتاز ابن القيم ، وفيما ذكره أيضا عن النزالي حول العقل الأول في المدرسة المشائية أو ما في مشكاة الأنوار من مذاهب الاتحاد ، فإن الواقع الذي أدركه ابن تيمية في النهاية — هو أن النزالي في صلب وجوه مذهبه ينكر مذهبه ينكر مذاهب الفوضات من أساسها كما ينكر كل الانجاعات في نظريات الاتحاد . وإذا كاتب في المشكاة شيء فهو كما ذكرنا لدى النزالي غير صحيح ، وهو مدسوس ولا شك لاجراف ذلك عن جوهر فاسفة ومنهج النزالي . وهذا هو ما لمسه في النهاية ابن تيمية حين قال (وقد توسع أبو حامد في كتاب التفرقة بين الإيمان والزنادقة ، وذكر من الكلام ما قد بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضوع ، وجزم سكفر هؤلاء ، كما جزم به سائر علماء المسلمين ، كما جزم بسكفرهم في التماقت وغيره (١) .

وجاء ابن القيم السانئ (٢) في مدرسة ابن تيمية فوصف مدرسة ابن عربي بأنها مدرسة أهل الإلحاد : (الذين يقولون ماثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله ، وهو حقيقة هذا العالم فليس عند القوم رب ولا عبيد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به . بل الرب هو نفس العبد وحقيقته ، والمالك هو عين للملوك . والراحم هو عين للمرحوم . وإنما التنفير أمر اعتباري بحسب مظاهر الذات وتجلياتها ، فظهر الله في صورة معبود ، كما ظهر في صورة فرعون ، وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد ، وفي صورة ماد كافي صورة الأنبياء والرسل والثناء . والكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة) . ويلفت ابن القيم كما لفت قبله ابن تيمية والنزالي ، وكما لفت حديثا ولبيم جيمس (٣) بعد قرون

(١) ابن القيم التنفير القيم ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) ولبيم جيمس إرادة الاعتقاد الرحمة العربية الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ ج ٢ / ١٠١ .

(٣) المصدر السابق لابن القيم في تنفيره ص ٥١ — ٥٢ .

التفتوا معاً جميعاً إلى النتائج الخلقية المترتبة على هذا الفهم المذنوب الوجود حتى إن ابن التيم
يعالج الأمر من واقع الحياة انزاء منطق للذهب ، ويريهـم كيف يكون موقفهم
لو أخذوا بما يقولون (أبرضون أن يسوى بين أحدهم وبين السكـب والغنـز فـيـاً كـلـان
معافى لنا، واحد؟ بل أبرضون أن يكونوا كالخرفاء والدجاج وأنواع الحيوان والطير
الذى يذبح فيذبحون ويكونون طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير؟ وهل يرضون أن
يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه؟ ويعمود فيقول إن
خطرهم في وحدة الوجود قامت على أساس أن العبد من أفعال الله وأفعال الله من
صفاته ، وصفاته من ذاته . وينكر ابن تيمية هذا الأساس ، حيث يرى أن العبد ليس من
أفعال الله بل من مفعولاته لامن أفعاله القائمة بذاته . ان مفعولاته آثار أفعاله ، وأفعاله
من صفاته القائمة بذاته . واذاً فذاته مستلزـمـه لصفاته ، وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه
فهى من الخلوقات المحدثات (١) .

بعد ابن تيمية وابن القيم لا نجد سوى طردن أو مجاذلات مضمونها الاتهام المتواصل
أكثر من الدراسة التى نجد لها لدى ابن تيمية وابن القيم . وأبرز ما ظهر (٢) رسالة كتبها
ملا على القارى رعى فيها ابن عربى بالزندقة . قال فيها إنه كفر بأربعة وعشرين دعوة منها
قواه « إن الإنسان من الله بمثابة البؤبؤ من العين ، وعلى هذا يكون الله مقفراً لرؤية
خلقه ورؤية نفسه)

وقال ابن حجر العسقلانى ٨٤٢ هـ بأن شمر ابن القارظ ينعت بالاتحاد العريبـح فى
شمره . وجاء (٣) برهان الدين البقاصى ٨٥٨ هـ فألف كتابين فى تكفير ابن عربى وابن
القارظ هاتينيه الغبى على تكفير ابن عربى ، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد .

(١) ابن القيم مدارج السالكين (المطبوع) ج ٣ / ٩٤ .

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلى - ابن القارظ ٨٢ - ٨٣ .

(٣) الدكتور أحمد أمين ظهر الإسلام ج ٤ / ٢٢٤ .

يوجد عدد البقاعى العلماء الذين رموا مدرسة ابن العربى بالزندقة وذكر منهم عز الدين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكي . كما عدد بعض الكتب التى هاجت مدرسة ابن عربى وذكر منها : الميزان ولسان الميزان لابن حجر المصنفانى وتاريخ ابن كثير ، وناسحة للوحيدى وفائضة للملحدين للملاء البخازى والفناوى المسكية للعراقى ، وتاريخ العيني ، وشرح الثائفة للبساطى وكشف النطاء لابن الأهدال . وقد أكد البقاعى نقلا عن عضد الدين الأيمى أن ابن عربى وابن الفارض كانا يعماطيان الحشيش وأن ما استهيا إليه كان بسببه . وقد رد على البقاعى جلال الدين^(١) السيوطى فى كتاب أسماء : (قمع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وكتاب آخر عن ابن عربى أسماء : تنبيه الغبي فى تبرئة ابن عربى . لكن أمثال هذه الكتب ليست فيها دراسات علمية دقيقة كما ذكرنا ؛ فإن الملقون والأوصاف القاسية تزدهم وتمتد فيها لنصرة الأشخاص فى الجبهتين المتعارضتين دون الالتفات إلى الناحية العلمية فى الدراسة^(٢) — تلك التى وجدناها عند النزالى ، أو ابن تيمية ، أو ابن القيم ، التى سنجدها لدى ابن خلدون .

ثالثا : ابن خلدون (٧٣٢ — ٨٠٨ / ١٢٣١ — ١٤٠٥) نحن الآن أمام عالم الاجتماع الأول ، ولسنا مع النزالى العظيم الذى تسامح فيه جانباه الصوفى ، ولسنا مع ابن تيمية العظيم الذى تشدد كسلفى حكمه بكفر مطلق على كل أصحاب النظريات المنفصلة عن الكتاب والسنة . فإذا قال ابن خلدون العالم فى التصوف عامة ، وفى النظريات الفلسفية المنفصلة وغير المنفصلة ، خاصة أن ابن خلدون يعنى بدراسة التصوف كظاهرة

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٢١ — ٢٢٧ وانظر المغاربة والاستقصاء مخطوط رقم ٩٨ للسيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض وتذية النسي ٥٣ وللبلق فى العلم الشامخ ٣٧٨ .
(٢) من أمثال السذاجة فى النقد ما ذكره السيوطى فى دفاعه عن ابن الفارض (لم يمتح به الشهاب السهرودى ؟ وحلاه بالطراز اللازوردى ؟ . وقد دافع أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلى عن ابن الفارض . وأكد أن البقاعى كان مسيقا لفهم يخالط بين وحدة الوجود كحقيقة عند ابن عربى ، ووحدة الوجود كحال عند ابن الفارض وذكر أن ابن الفارض لو كان موضع هجوم لما أكرمه لذلك السكامل الأيوبي (انظر الدكتور مصطفى حلى : ابن الفارض والحب الأسمى ٨٥ / ٨٦ وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى ٢٢١ — ٢٢٧ .

عمرانية فيبحث التفاعل بينها وبين الجماعة التي تولد وتحيا وتنمو فيها هذه الظاهرة ، ثم يرقب شعور هذه الجماعة نحو هذه الظاهرة وموقفها منها ، وما لعله أن يتماور هذه الظاهرة وهذا الشعور من تطور تبعاً للآزمنة والأحوال ، وتبعاً للأوساط الاجتماعية . وهذا هو ما بحثه ابن خلدون في مقدمته (١) ولكنه أضاف إلى هذا العمل الممتازة عملاً آخر في كتاب خصصه لهذه المسألة (٢) بحث فيه التصوف كسالم اجتماعي في صميم الدين . متحرراً من القيود التي وضعها فقهاء المالكية بالذات للمفتين والفتاوى ، وهو نفس الوضع التي تحرر فيه الفزالي قبل ابن خلدون ، فقد كان الفزالي شافعي المذهب أساساً . لقد لاحظ ابن خلدون أن التعاريف التي ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة . ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة ، بل على حقائق متعددة ومفاهيم يتميز الواحد منها عن الآخر . وقد رد ابن خلدون (٣) هذه الكثرة في التعاريف والمذلولات إلى عاملين أساسيين :

أولها : أن الصوفية لم يحددوا بها تعريف التصوف علماً ، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم للغيرة . ولا شك أن الفزالي (٤) العالم قد سبق بهذه للملاحظة ابن خلدون .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعاً لاتساع الدولة ، واشتغالها على

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٢٨ — ٣٣٣

(٢) ابن خلدون (شفاء السائل لتبذير المسائل) وقد وضعه ما بين عام ٧٧٤ و ٧٧٦ هـ حين كان يتردد بين المغرب والأندلس . وقد نشره الأب اغناطيوس خليفة اليسوعي وعطى عليه وأصدره معهد الآداب الشرقية في بيروت عام ١٩٥٨ . ونشره كذلك في نفس الوقت الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي الاحتاف بسكاية الآليات بأمر طبع سينابول ١٩٥٨ في طبعة رقم في نحو ١٣٤ صفحة عن أمدين مفرين أقدمهما نسخة كتبت عام ٨٩٠ هـ كانت في مكتبته (عبد الرحمن زبدان بالمغرب ١٣٦٥ هـ) ونقلت إلى مصر عام ١٩٤٩ م . أم أبي بكر التطواني واحتفظت دار الكتب المصرية بصورة منها رقم (٢٤٢١٩ ب) ولا شك في صحة نسبة الكتاب إليه كما أكد المحققون وكما أكد الأستاذ محمد عبد الله - ان وأظفر ابن خلدون . بقلم الدكتور علي عبد الرحمن زان / مايو ١٩٦٢ / ٢٨١ — ٢٨٣ . وأظفر زروق الفاسي : قواعد التصوف : القاهرة ١٣١٨ هـ / ٢٤ . وأظفر مؤلفات ابن خلدون للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل ٤٨ / ٤٩ .

(٤) الأحياء شرح الزبيدي ٨ / ٩٠ . وأظفر زروق قواعد التصوف ٣

ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، وصراع عنيف بين هذه التيارات الداخلية ، والتراث القديم والدين الجديد في مفهوماته الدنيوية والأخروية .

من هنا نجد أن الأستاذ نيكلسون^(١) قد أرقى نفسه طويلا حين جمع عشرات من التعاريف تزيد على التسعين لمفهوم التصوف ، وهو يأمل أن تبده على تطورات التصوف فلم يأت عمله المشكور بنتيجة ذات قيمة كما يقول هو . فإذا نظرنا إلى تعريف ابن خلدون نجده وصل في تحليله العلمي التفصيلي إلى تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين : نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة ، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة . وقد حدد ابن خلدون مفهوم الفرقي في فلسفته الاستقامية ، أو الصدق ، أو الاتساق ، أو الاستواء بين السر والعلن ، والباطن والظاهر والنية والسلوك^(٢) فقال (إن أعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر ، وأعمال الظاهر آثار عنها ، فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة) ، فلما اختلفت الفرق الكلامية ، وادعت كل فرقة أنها على الحق انفراد (كما يقول ابن خلدون والقشيري) . خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب للفتن بالسلوك في أعمالهم الباطنة الظاهرة . وسموا بالصفة . من ذلك الحين انقسم البحث في علم الشريعة دون أى انقسام في حقيقتها إلى قسمين : قسم يعنى بنظام المجتمع الإسلامى حسب ما تتطلبه أصول الشريعة الإسلامية ويختص المارفون بهذا انقسم بالفتيا واتضاء ، وقسم يعنى ما يخص الإنسان في نفسه وهو فقه القلوب ومعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وتوكيدها في القسم الأول ، في كل ما يخص الفرد كمضو في جسد المجتمع كله ، في أمور دنياه وآخره . وهنا يصل ابن خلدون إلى تعريف التصوف بأنه (رعاية حسن الأدب مع

(١) نيكلسون . الحلة الأسبوعية ١٩٠٦ / ٤٨8 — p223) وهو من كتاب في التصوف الإسلامى .

الذى ترجمه اندكورد ، بين واغتر الترجمة / ١ —

(٢) شفاء ، ٦ / ١٨٠ .

الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده). أما معنى الظاهر والباطن عنده فهو ليس ذلك المعنى الذي يقسم الشريعة ويضلل بين جانبيها فصلا فالمعنى كما يقول ابن خلدون أن لها حكما على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، وحكما عليهم من حيث باطن أعمالهم ، لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويخرقونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضى أن الشارع أظهر حكما ، وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون . (١)

وقد حدد ابن خلدون (٢) أن طريق للتصوفة منحصرة في طريقتين :

(الأولى : طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والافتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . الثانية : مشوبة بالبدع وهى طريق قوم من المتأخرين يحملون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها . ومن هؤلاء المتصوفة ابن براجان ، وابن قسى ، وابن عربى وابن سبعين واتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بفعلهم . ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها ، بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الله أو عدها في الشريعة) ويمود ابن خلدون في فصل موقفه منهم لدى نظرياتهم في الكشف ووحدة الوجود ومتولداتها فيقول (والذي يجمع مذاهبهم على اختلافها وتشعب طرقها رأيان . الأول : رأى أصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات . وحاصله في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق : أن أنية الحق هى الوحدة ، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية ، وهما اعتباران للوحدة ، لأنها أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فى الأحدية ، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية . ونسبة الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن ، والشهادة إلى الغيب ، فهى مظهر للأحادية

() شفاء ٦ / ١٨ .

(٢) ابن خلدون : شفاء ١١٠ ، وانظر ص ٥٨ — ٦٣ أيضا .

بنزلة للظهر المتجلى . ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات ، وعين قبولها . الاعتبارين أعنى اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة ، واعتبار الباطن وتكثره ، فهى بين البطون والظهور كالتحدث فى نفسه مع نفسه . ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ، وأول متعلق الظهور السكال الاسمائى للعديث مع نفسه ، وأول التجليات (عندهم) تجلى الذات الأقدس على نفسه . وينقلون فى هذا حديثاً نبوياً يحملونه أصل نعتهم وهو « كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف نفلت اخلق ليعرفونى » والله أعلم بصحته ، مع أنه لا يشهد « ولو ضح » بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح . ثم تضمن هذا التجلى عندهم للكمال وهو باطنية الإيجاد والظهور ، وليس هو من حيث الأحدية التي هى سلب الكثرة بل من حيث الواحدية التي هى الظهر (١) .

هذا هو الرأى الأول الذى يتضمن جانب مذهب ابن عربى فى أصوله وفروعه كما رواه ابن خلدون . أما الرأى الثانى فهو رأى أصحاب الوحدة وهو رأى أغرب من الأول فى مفهومه وتعلقه . ومن أشهر القائلين به كما يؤكد (٢) ابن خلدون فى تفصيلاته الدقيقة (ابن دهاق وابن سبئين ، والششتري وأصحابهم . وحاصله بعد إتمام النظر والخوض فيما خاض فيه غيرهم فى الواحد ومصادر عن الواحد . أن البازى جل وعلا هو مجموع مظاهر وما بطن ولا شئ خلاف ذلك ، وأن تعدد هذه الحقيقة للطلقة ، والأنية الجامعة التي هى من كل أنية ، والمهوية التي هى عين كل هوية إنما وقع بالأوهام : من الزمان والمكان والخلاف

(١) ابن خلدون : شفاء ٦٠ وللصدر السابق له . وانظر للمقارنة والاستقصاء القادحاني : شرح النصوص ٥٩ والدور المنتشرة للسيوطى ١٩٥ وقد نفي صحة الحديث المذكور ابن تيمية وابن حجر والزيروكسى : شفاء ٦٠

(٢) ابن خلدون شفاء ٥٨ - ٦٣ .

(٣) ابن دهاق ت ٦١١ هـ من أساتذة ابن عربى فى مدرسة ابن مشرة : وابن دهاق له شرح على محاسن الجحاش لابن الريف استاذ ابن عربى أيضاً فى مدرسته الأولى . انظر فتح الطبيب ليدن .

والغيبية والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم . إنهم قالوا وهذه كلها إذا حقت . إنما هي أوهام راجعة وليس في الخارج شيء منها ، فإذا أسقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق) .

ويصل بنا ابن خلدون^(١) بعد جولات تفصيلية في إراز حقائق للذهب وتوليدات مدرسة ابن عربي فيه وأصول هذه المدرسة (عند ابن العريف ت ٥٣٥ هـ) وابن برجان ٥٣٦ هـ ، وابن مدين ٥٩٤ هـ وابن قسي ٥٤٦ هـ ، والبونى (أبو المباس أحمد بن أبى الحسن على بن يوسف القرشى البونى ٦٢٢ هـ) وابن الفارض ٦٣٢ هـ ، وابن سودكين (اسماعيل بن سودكين ٦٤٠ هـ) وابن سبعين ٦٦٧ هـ والششتري ٦٦٨ هـ والتلسانى ٦٩٠ هـ . أقول يصل من هذا التعديد الذى ذكره في المقدمة وشفاء المسائل — إلى القول الفصل ، فيؤكد أنه ليس ثناء أحد على هؤلاء حجة . (ولو بلغ المثني^(٢) ما عسى أن يبلغ من الفضل . فإن الكتاب والسنة أبلغ فضل وشهادة من كل أحد) (وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدي الناس مثل النصوص والفتوحات للكية لابن عربي ، والبدي لابن سبعين ، وخلع النملين لابن قسي — فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والفصل بالماء ، حتى ينمى أثر الكتابة لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد الخنثة . فيتمتع على أولى الأمر بإحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ، ويتمتع على من كانت عنده التمكن منها للاحراق^(٣)) . وهذا النص الخطير من ابن خلدون أخذه ورواه عنه ووقفه صاحب العلم الشامخ فى إثبات الحق على الآباء والمشايع^(٤) . وقد أضاف المفيل^(٥) (...وعين اليقين

(١) شفاء ١١٠ وانظر المقدمة ٣٣١ — ٣٣٣ .

(٢) شفاء ١١٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء ١١٠ .

(٤ و ٥) المفيل : العلم الشامخ و إثبات الحق على الآباء والمشايع ص ٤٧٨ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

لابن بروجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني ، وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن القرفاني لقصيدة الثانية من نظم الفارض ، ويتمين على من كانت عنده هذه الكتب التمكن منها للأحرف ، وإلا فبغيرها منه ولي الأمر ، وبؤدبه على معارضته في منعها لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة . ولا شك أن ابن خلدون عو القبل كانا قاسيين في عملية التحريق والقفل بالماء أو تأديب من يعارض في عملية التحريق والحو لهذه الكتب : فلا شك أن وجودها للدراسة بعيدا عن متناول العوام وغير المتخصصين أمر مهم . أهمية ورسالة مع أمثال ابن خلدون للمام الأول للاجتماع وللموم الممران .

وقد بدت لنا ملاحظة لاحظناها في تأكيد أن الإحسان ليس طريقه الفلو في الدين حسب مضمون الحديث الشريف (إياكم والفلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالفلو في الدين) (١) . وقد أبان ابن خلدون ما توسع في فلسفته النزالي عن الاستواء بين السر والعلن حين رأى (٢) (أن تكون ظواهر الإنسان وبواطنه على اتفاق فيما يقوم به من أعمال) . نفس الموقف هو ما وقفه ابن خلدون في تفرقة الدقيقة بين مفهوم العلم من فوق وبين التعليم السكبي ، وأثر الاستعداد والتحصيل والربى لفتح بوارق العلم من فوق ، فقد بين أنه لا طريق ولا سبيل لأى علم من فوق لدى مغرور ، أو جاهل ، أو مثاله أو متناق أو هادم لأصول الشريعة (٣) . ولقد أخطأ الأستاذ ساطع الحمصرى (٤) حين لاحظ هذه الصلة بين ابن خلدون والنزالي أو حين أحس بها ، فرأى أن ابن خلدون قد تصوف ، وترك اتجاهه في علم الممران . وهى نفس للملاحظة غير الدقيقة التى لاحظها ابن الجوزى - فيما ذكرناه - حين اعتقد أن النزالي

(١) ابن خلدون شفاء ٣٩ - ٢ و ٣ ابن خلدون شفاء ٢٦ وانظر للمقارنة والربط بين ابن خلدون والنزالي : الشفاء ٢٦ / ٢٦ / ٣٥ / ٣٦ والإحياء للنزالي ٣٦ / ١٦ / ١٧ / ٣٦ / ٣٩ ، والنزالي في الرسالة اللدنية ٦٠ .
(٤) ساطع الحمصرى : دراسات عن مقدم ابن خلدون ١٢٠ ١٧٠ وانظر تاروت الطنجي .
تأليف على ابن خلدون ص ٢٠٣ .

قد باع الفقه بالتصوف واستغرق في التجريدات رغم أنه كان قبل وبعد كل شيء حجة الإسلام ، كما كان ابن خلدون قبل وبعد كل شيء عالم اجتماع ، ورغم أن كليهما كان عالما منهجيا عظيمًا بحسب المنهج العلمي في التفكير لا بحسب أي أمر أو وضع آخر . والواقع أن الغزالي لم يسكن دائماً قبله ابن خلدون ، فقد خالفه ابن خلدون في نقطة هامة حول الإلهام والعلوم الهامية . فالغزالي حين رأى أن الأدلة على العلوم الإلهية قاطعة لا يمكن إنكارها كبداً عام ، يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لاتمتداهم ولا تنضح أنفهم ، وليس هذا أيضاً في رأى ابن خلدون سبيل البراهين والأدلة ، وتلك نظرة الحق ابن خلدون بالنسبة لرأى عالم الاجتماع في الوجدانيات ، وإن كان الغزالي الواقع « كما فصلنا » قد فسر موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلي لا بد أن يتحكم في مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليسكن تمييز التوهم من للستحق ، فإن (الباطن لاضبط له (٢)) .

الجديد فيما لم نذكره عن ابن خلدون في مناقشاته للانحراف والاستقامة . هو عرضه (٣) . دقيقاً لنماذج الانحراف وصور المتحررين (فمنهم من اختل جسمه حتى تلف . ومنهم من تلف عقله أو كاد . ومنهم من شاد الدين بما لم يأذن الله به (وابن يشاد الدين أحد الأغلبه) . ومنهم من يثس من روح الله في السلوك أو كاد . ومنهم من كان في طريقه على خير من علم أو عمل ، فأقطع عنه نعارض رياء أو عصب أو حب دنيا أو جاه ، ولم يتحقق : أصبح ذلك العارض أم وسواس ، فترك العمل والملم ظاناً أنه يتركه لله وقد نال الشيطان منه ، ما قصد . ومنهم من ساء ظنه بالطريقة وأهاها وكذب بها . ومنهم من يجوز كذب

(١) الأحياء ١ / ١٤٨ / ١٥١ والفتاوى لأن خلدون ٢٢ / ٥٨ / ٦٩ / ٨٧ / ٩٠ / ٩١ / ٩٣ وانظر أيضاً النفذ ٤٤ / ٤٥ وكيياء المادة ٨٧ / ٨٨ للغزالي .

(٢) الغزالي : إحياء ج ١ / ٣٧ .

(٣) ابن خلدون شفاء ٨٤ / ٨٥ / ٨٦ وانظر شرح الأحياء للقسطلاني ج ١ : ١٢٤ وانظر للشفاء لقاضي عياض المقارنة والربط ج ٤ / ٥٣٦ / ٥٣٩ / ٥٩٨ .

الأنبياء فيما أمرهم الله بقبليغته للناس ، ويرى أن ما جاءت به الرسل من الأخبار عما كان
وعما يكون من أمور الآخرة مثل الحشر والقيامة والجنة والنار ، ليس فيها شيء على
متنصف لفظها ومفهوم خطابها ، وإنما خاطب بها الأنبياء أممهم على وجه المصلحة لم إذ لم
يمكنهم التفرج لقصور أفهامهم . ومنهم من قال بأن النبوة صفة يمكن للانسان اكتسابها
والوصول إليها عن طريق الرياضة وصفاء القلب (وقوة الخيالة) حتى ساغ لبعضهم أن
يدعى النبوة لنفسه . وحتى كأن الأولياء أفضل من الأنبياء لأن جوهر النبوة هو
الولاية (١) . . . ومنهم من أسقط التكليف ، ورخص الرقص والسماع وصحبة النساء
والأحداث (كما يقول ابن الجوزي (٢)) قال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من
الراحة ، حتى أكد بعضهم أن (المخطور على غيرهم من الحرمات مباح لهم إذا بلغوا
منزل الوصول الذي سموه منزل الخاصة (٣)) ، وحتى قال بعضهم : (إذا وصلت إلى مقام
اليقين لدى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (٤)) ، فقد سقطت عنك العبادة (٥)) وحتى
قال ابن عربي (٦) (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فتهتدى بعبادتك بانقضاء وجوده
فيكون هو العابد والعبود جميعاً لا غيره) .

أمر آخر أفاضه وحققه (٧) ابن خلدون ردًا على دعاوى التآله في جميع النظريات المنفصلة .
هذا الأمر هو بشرية الرسول . وقد أكد ابن خلدون أن هذه البشرية تؤكد حقيقة
الآلوهية وحقيقة التوحيد وهما مضمون العقيدة الإسلامية ، كما يقول القرآن في كثير من

(١) ابن خلدون صفح ٨٤ / ٨٦ وانظر أيضا الأشمى مقالات الإسلاميين ٤٤٠ / ٤٤٠ .

(٢) ابن الجوزي (الواعظ) تلبس إبليس ١٦٠ .

(٣) الأشمى : مقالات الإسلاميين ١٨ / ٢٨٩ .

(٤) آية ٩٩ من المحر / ١٥ .

(٥) شرح الأحياء لقريني ٨ / ٢٣٩ .

(٦) ابن عربي تفسير القرآن (المنسوب إليه) ٢٥٣ / ٢٥٣ وانظر أيضا للقارة ابن تيمية رسالة المبرديه

١٠ وانظر أيضا للقارة النزالي : فيصل التفرقة / ٩٤ .

(٧) ابن خلدون : الشفاء المقدمة ، والمصادر السابقة لابن خلدون في كتابه المختار شفاء السالك

(٤٢ م - الصوفية)

آياته أمثال : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنا إلهكم إله واحد ^(١)) (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ^(٢)) . وقد أوضح ابن خلدون أن القرآن أزال كل تشبهاً بتحديداً لحقيقة ومضمون معنى النبوة ، ومعنى النبي . فآله وحده (علام الغيوب ^(٣))) وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ^(٤)) ، وهو وحده (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ^(٥)) (تلك من أنباء الغيب نوحيه إليك . ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ^(٦)) (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ^(٧)) (قل إنما الغيب لله ^(٨)) (ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ^(٩)) (والله غيب السموات والأرض ^(١٠)) (ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ^(١١)) (وما كان الله ليطلعكم على الغيب ^(١٢)) .

ولقد أوضح ابن خلدون بهذا القرآن أن لا مكان لأية صورة من صور الشرك في الإحلام (قل أنى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين ^(١٣)) (لنن أشركت أيه بطن هلك ^(١٤)) . وهو حين يتحدث عن التوحيد يؤكد ما أكده الغزالي

(١) آية ١١٠ من السجدة

(٢) آية ٩٣ من الإسراء / ٧

(٣) آية ١٠٩ / ١١٩ من البقرة / ٥

(٤) آية ٥٩ من الأنعام / ٦

(٥) آية ٢١ / ٢٧ من الجن / ٧٢

(٦) آية ٤٩ من هود / ١١

(٧) آية ٤٤ آل عمران / ١٣

(٨) آية ٢٠ من يونس / ١٠

(٩) آية ٣١ من هود / ١١

(١٠) آية ١٢٣ من هود

(١١) آية ١٨٨ من الأعراف / ٧

(١٢) آية ١٧٩ آل عمران / ٣

(١٣) آية ١٤ من الأنعام / ٦

(١٤) آية ٦٥ من الزمر / ٣٩ .

في أن التوحيد مبعت الحرية (فإن الثمرة اللازمة لهذا التوحيد. الذي تضمنه في كل
الوسائط بين الله والناس أن أصبح عقل المسلم ووجدانه حرين لا يخضعان لشيء غير الله
الواحد) وهذه الحرية هي هدية الإسلام للمسلمين ، وهي في الوقت نفسه تقدير الإسلام
للإنسانية الإنسان ورفع مكانته لا للدعوة إلى ألوهيته. إن الدعوة قائمة في آيتين كريمتين .
ينطق بها ملائكة القلوب منذ نزلت حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهما (إياك نعبد،
وإياك نستعين ^(١) .. اهدنا الصراط المستقيم) وهل كان الإسلام يعنى فيما يعنى
بهذه الآيات غير الحرص على سلامة التوحيد ؟ ^(٢) وهل كان يعنى كما يقول ابن خلدون
غير ^(٣) تأكيد اكتمال الشرائع وختامها بشرعية الإسلام ؟

.. وأخيراً نصل مع ابن خلدون إلى تأكيد أن الاسلام روحانية إيجابية تعمق أعمال
المسلم ووجدانياته ، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة . (فالإسلام حى قوى ما أفلح
للمسلمون في المحافظة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاهرة فإذا
مالت إحدى الكفتين أو أهملت فسَدَ الإسلام حقيقته) ، وهذا تأكيد أقوى
فصله النزالي .

رابعاً : الفلاسفة الحديثة ، ومحمد إقبال : (١٨٧٦ — ١٩٣٨) م

ماذا حدث بعد ابن خلدون ؟ لقد مضى عام ٨٠٨ هـ إلى بارئته وكانت مدرسة ابن
عربي تصل إلى ذروتها من التطور الذي لم يطلع على نهايته ابن خلدون لدى الجيل
(ز ٨٠٥ هـ) فعلى الرغم من أنهما كانا متعاصرين تماماً إلا أن تراث الجيل لم يصل

(١) آية ٦٥٥ من القانعة

(٢) الطنجي مقدمة شفاعة ابن خلدون (نب) وأظن لربط والاستقصاء صحيح مسلم ٣١٣ / ٢

وشرح الزبيدي لأحياء النزالي ٨ / ١٢٩ والمكي قوت القلوب ج ٢ / ٢٦٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢١٨ / ٢٣١ .

إلى سمع ابن خلدون، ولماذا لم يؤرخ عنه في كتبه التي كتبها قبل عام ١٧٧٦ هـ . أقول
كان الجبلي قد أدى رسالته كاملة نحو غاية مدرسة ابن عربي ومضى وهو يردد وتردد منه
كثير من الدوائر للنفصلة قوله .

وما الخلق في التثال إلا كشعبة . وأنت بها للماء الذي هو تابع
إذا كنت في حكم الشربة عاصياً . فإني في علم الحقيقة طائع (١)

من هنا أتمرت مدرسة ابن عربي في الشرق والغرب ، حتى قادت ذلك التيار —
السيحي في وحدة الوجود . التيار الذي بذت بواكره الواضحة لدى أموري ت ١٢٠٧ م
أستاذ اللاهوت في باريس ، الذي قررت مدرسته (٢) أن الأقسام الثلاثة الإلهية مخلوقات .
إلهية تتجسد جميعاً ، وإن كل إنسان عضو إلهي كالسيح ، وأن جميع آيات الكتب المقدسة
في الألوهية تنطبق (على كل واحد منا) . وقررت أنه لما كان الإنسان عضواً إلهياً فوق
الطبيعة ، ولما كان كل فعل إنساني صادراً عن الله للوجود الأوحد ، فلا تميز بين الخير
والشر ، وهو نفس الاتجاه ونفس المصير للتوصل لاتجاه ابن عربي ، وكان قد تطور
دافيد دي ديلان الذي ولد قبيل ولادة ابن عربي بقليل من الزمان وقال في صورة منطقية
بحقة عن وحدة الوجود .

(لكن يختلف شيان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك ، وعنصر فاعل أو فارق .
وإيس هناك جنس مشترك بين المادة والروح ، فليس هناك شيء يفصل بينهما ، فهما إذن
واحد بالمهية . واحد غير معين يظهر فيما يسمى بالأجسام ، وفيما يسمى بالأرواح (٣) . وكان
تيار ابن عربي في مدرسة الجبلي قد أدى رسالته فظهر أثره لدى إيسكهارت (١٣٢٧ هـ)

(١) الجبلي الانسان الكامل ج ٢ / ٨٣ -

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١١١ - ١١٢ / ٢٢٣ وانظر تلويح الفلسفة
الحديثة ١١٦ - ١١٧ .

حتى ظهر أخيراً لدى اسبنوزا ١٦٧٧^(١) م . ولكن ألم تكن هناك أية حركة إيجابية في الأفق للمسيحي ضد هذه التيارات ؟ الواقع أنه لم تتم حركة فكرية إلا لدى القديس الأكرين ت ١٢٧٤ م . أما قبلها فما كان إلا مجرد احتجاجات ونشرات من الجمع الكنسي منذ عام ١٢١٠ م . فإذا قال القديس الأكريني أول هادم لنظرية وحدة الوجود قبل ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ - ١٣٢٧ م) وقبل ابن خلدون (٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) ؟ يقول القديس الأكريني (٢) (كل موجود ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه وجود بالمشركة . وليس الوجود بالمشركة صدوراً عن ذات الله كما تقول الأفلوطينية الجديدة ، لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله) . من هنا يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهراً لله ، كما يقول يوسف كرم (٣) .

ومع ذلك جاء اسبنوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) حول منتصف القرن السابع عشر ، فأكد من جديد (٤) أن (العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد) بمجاسة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة ، يكون صادراً عن العدم . وبينما كان ديكارت (٥) (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) قبله مباشرة يرى أخذاً عن اللدرسين أن مافي للمعلول يجب أن يكون في العلة على صورته أو على نحو اسمي - لزم عند اسبنوزا (٦) أن الكل واحد ضروري ، وأن الجوهر الأوحده باطنة لجميع الظواهر ، هي في معالولاتها ومعلولاتها

(١) بيلاسيوس : تاريخ الفكر الاندلسي لأجل بالاشيا يرحمه الدكتور حسين مؤنس ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ١٨٢

(٣) المصدر السابق له .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٣ - ١١٨

(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ٥٦ - ٨٤ وانظر الدكتور عثمان أمين ديكارت .

(٦) المصدر السابق ليوسف كرم عن اسبنوزا وانظر الأصل

فيها . فهو قد محا اللة للفارقة للتعدية إلى خارج . فعباً بهذا ثنائية الله والعالم ، وثنائية النفس والجسم والفاعل بينهما ، وتمايز العقل والإرادة على ما يقتضى للذهب من نحو كل للميزات في الخير والشر ، وذهب إلى ما وصل إليه ابن عربي بل انتهى بذلك إلى الآلية المطلقة ، ومحا الغائية ، ومصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية ، وقضى فيما قضى على المفهوم الأخلاقي حين أجهز على مفهوم الحرية والإرادة . وقد أكد الأستاذ دونان^(١) Dunan فشل المحاولات التي بذلت لتبرئة دعاة وحدة الوجود من سقوط للذهب في هوى الانحراف عن الشرائع والسقوط في دركات الإلحاد ، مثل فشل المحاولات القديمة مع مدرسة ابن عربي على السواء ، فهم جميعاً دون أى شك واقعون في شباك نبد فكرة الخلق . وتوكيد فكرة الصدور الأفلاطيني والانبثاق الرواقى أو المندى في النفوس القديم ، الدليل أن أصل ولب للذهب ينشأ مبدأ فكرة الخلق على الإطلاق ، رغم الترميمات والتأنيقات . والدليل أن الخلق من عدم يفتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، ويقتضى بالتالى تعدد الوجود وم يؤكدون وحدته وينكرون تعدده ، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا .

ولانجد في الفلسفة الحديثة من همض وحدة الوجود ومتولداتها أقوى من ولیم جيمس^(٢) (١٨٤٢ - ١٩١٠ م) ففى كتبه إرادة الاعتقاد ، وأنحاء من التجربة الدينية ، وكون متشكك ، يؤكّد إنكاره ومعارضته لاتجاه وحدة الوجود ، وخاصة في كتاب (كون متشكك أو وحدة الوجود) وقد نشر بعد وفاته . ولیم جيمس من أوائل الذين يؤكّدون في القرن العشرين أن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، فنحن نلّم كما يرى بهذه التجربة ، نرى من الاستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يزعم .

(١) Dunan : Essai de philosophie générale : p 605-610

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة الحديثة ٤٠٠ - ٤٠٨ وانظر ولیم جيمس إرادة الاعتقاد ج ٢ / ١٠١ وما بعدها ترجمة الاستاذ الدكتور محمود حب الله ١٩٤٩ .

كثيرون من العقليين. (غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب الدينية، فإن منها الصادق ومنها الكاذب). ويقول ولیم جيمس في مبدأ الوحدة الوجودية (اعتقادنا بالواحدية أى الوحدة للطلقة لا يفسر لنا مشككة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة، ولا الشر في الأخلاق).

ذلك أن أساس الواحدية هى تصور الكون على أنه شيء كامل كله، خير كله، صادق (١) كله ...) إن اتجاه ولیم جيمس يهاجم بالذات الاتجاه التطبيقي لوحدة الوجود الذى ترى فيه إلقاء كل تمايز بين الخير والشر. لهذا يعود جيمس فيقول (ولكن الواقع الحسى لا يؤيد ذلك) (أى عدم وجود النقص، أو عدم وجود الشر والخطأ). فإتسا نرى مخالفات للقوانين، وأشياء غريبة وتزول لتعمل محلها أشياء أخرى، وأشياء تبدو ناقصة، وتستكمل ما بها من نقص في المستقبل، فالواحدية إذن — لا تجيب على سؤال النقص (٢). — إذ لا نقص في الوجود الواحد الذى رأى فيه دعاة وحدة الوجود التسوية بين الخالق والمخلوق.

ويعود جيمس فيبين خطأ المذهب في فهم معنى للعرفة والخطأ فيقول (إنهم يرون المعرفة قد تمت منذ الأزل ... وإذن فلا جديد في المعرفة لأنها مطلقة، والمطلق هو هو في كل زمان ومكان، وإيس متعلقاً بشيء (٣) ...) وإذن فكل المعارف على هذا الوضع صادقة بالضرورة، ومن ثم فلا محل للخطأ. ثم إن هذا العالم الضرورى السكامل الصادق (عندهم) عالم جبرى لا مجال فيه لحرية الإرادة وللإختيار، فكل شيء قد تم منذ البدء (٤) ... ولكن ما الصلة إذن بين كائنات الوجود من جهة وبينها وبين خالقها من جهة أخرى في رأى جيمس؟ إنه يقول (لا يزال عالمنا للتمدد عالماً واحداً .. إن كل جزء من أجزاء العالم، ولو أنه يمكن ارتباطه برابط مباشر مع غيره، إلا أنه يمكن أن

(٢ و ٣ و ٤) للمصادر السابقة وانظر أيضاً الدكتور زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد

يرتبط بملاقات غير مباشرة بكل جزء آخرهما كان بعيدا . فليس الكون مرتبطا ارتباطا ينطوى بعضه في بعض ، وإنما هو أشبه شيء بالنموذج المنظوم بعضه إلى جانب بعض . إن كلمة (أو) تدل على وجود أصيل . إذ يمكنني أن أحبه إلى فوق ، أو يمين أو شمال . إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ..

ويعود بنا ولیم جیمس^(١) فيشرح لنا كيف وصل إلى الفهم الصحيح لمعنى الألوهية ، وكيف انحرف من انحرف في الفهم ، فيقول (كشفت عندما كنت أحدد صفات الله الجهورية أنه شخصية خارجة عنا ، مغايرة لنا . فهو إذن قوة مغايرة لقوانا ، ومحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هي محاولة التغلب على تلك التثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين تؤمن به - والالتجاء إلى نوع من التوحيد بينهما . وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل ، فإن النظريات الأخرى تحاول أن تدركه بشار الشخص للتكلم وتجعله جزءا منه) . ويشرح لنا كيف نشأ مذهب الاتحاد عن مذهب التأليه فيقول (قد بينى ذلك الشعور بالانسجام مع الآله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة واتحادا معه ، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من احشاء مذهب التأليه . لكن ذلك الشعور بالانسجام النفسى ، وبالاتحاد المطلق من ناحية عملية بين اللزوم ، وموضوع تدبره القدس يختلف كل الاختلاف عن أى نوع آخر من أنواع الاتحاد في الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الآله ، والذات المدركة التي هي أنا - شخصية متمايزتين^(٢)) ويصل بنا جيمس أخيرا إلى غايته حين يؤكد فهمه الصحيح للشعور بأن الذات المدركة وموضوعها أمران متمايزان أبدا ، ويجب أن يظلا كذلك حين يقول (فلا يزال هو موجدا خارجا أحس بوجوده خارجا ومع ذلك فأنا أحس بأنه يملأني روعة وجلالا^(٣)) أما كيف لقوى العاقلة وقوى الإرادية اللتين تتمايزان قوى الآله أن تدركاه ، وتنفزا

(١) ولیم جیمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

(٢) و (٣) ولیم جیمس : ارادة الاعتقاد ج / ١٠١ وما بعدها .

نلقائه ، وكيف أتى لي أن أكون متأزراً عنه — فهذه وغيرها مشاكل ليس لها من حل ، وسوف لا تجد لها من حل لدى للؤلؤة . يكفى للمرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود حقاً لا وهماً ، وأنه يحتاج إلى إله ، وأن هذا الإله الأوحد يسمع نداءه واستغاثاته (وأن في الإيمان ب تلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظري في مباحث الوجود ، ومن غير نظر إلى الفيض الليتافيزي أو الخلقى ليبرها ، وبمحملها مستساغة لدى العقل ، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بأنها موجودة توجد طمأنينة المرء وقوة تتفتح له معها .

أبواب الحياة (١) .

لا شك أن الوحدة التي تحدث عنها وليم جيمس بمعناها الديني السليم ، لا بمعناها الآخر المتعريف . هي ما تحدث عنه الفزالي (٢) عن وحدة الصنعة التي تدل على الصانع وحكمته ، وهي الوحدة التي لا تلتنى الوجود الخارجى ، ولا تلتنى معه الحرية الإنسانية ، لأن التوحيد الحق طريق الحرية ، وضمان السلام النفس في الدنيا والآخرة . هنا يبرز لنا سؤال هام . بعد أن لمسنا أن الفلسفة الحديثة في أوروبا هي التي تحاول أن تحدد لنا معالم الطريق في فهم الدين والحياة ونحن أسانذتها الاوائل ، الأمتاء على التراث الفكري منذ أقدم العصور . ذلك التراث الذي علمناه اجيال المصور الوسطى ، فأتمر في الحضارة الحديثة . أما السؤال : فما هو دورنا وماذا كان دورنا بعد عصر الفزالي وابن تيمية وابن خلدون ؟ الجواب أنه صارت قرون من الضعف قاذوا بعد الحركات الصليبية العهد العثماني الذي كانت أكبر سماته للظالم والجبهالات ، وكل ألوان الاستعباد الذي رسخت أصوله فيما بعد العثمانيين حتى منتصف القرن العشرين — لم تقم حركة ذات أثر فعال في الجبهة الإسلامية سوى ما حدث في الربع الأول من القرن التاسع عشر مع الحركة الوهابية لدى محمد بن عبد الوهاب . ذلك الذي كانت روحه أشبه بروح محمد بن تومرت أحد تلاميذ الفزالي ، وإن كان محمد بن

(١) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ج ٣ / ١٠١ وما بعدها .

(٢) الفزالي : مشكلة الأتوار ١٩٢ .

عبد الوهاب أقرب في اتجاهه الديني إلى السلفية . وصحيح أن حركته انهزمت سياسيا مع جيوش محمد علي ، وأن هذه الحركة كانت جامدة في منهجها غير المتطور ، لكن كان لها أثرها للتميز في بث جديد في الفكر الإسلامي الذي خد زمانا طويلا ، وكان من ثمارها للتمازج التي لم تستكمل النضج لديها حركة الجامعة الإسلامية في آسيا وإفريقيا . تلك التي كان من روادها العظام جمال الدين الأفغاني (١) ، وأثر مدرسته العقلية في الفكر الحديث . لكن الفيلسوف الصوفي الذي تحدث عنه فلاسفة الغرب والشرق ، وكان له أثره الإيجابي في الفكر الإسلامي وحركته الأحيائية المتطورة عن جهود الفزالي وابن تيمية وابن خلدون ، كما كانت له نظراته الثاقبة الوعية في مفاهيم وحدة وجود وجوهرها في نظرية الإنسان الكامل . هو الدكتور محمد إقبال الصوفي الفيلسوف الراعي (ت ١٩٣٨ م) ولا شك لدينايان « المقاد » في تراثه الضخم يمثل للدرسة الجامعة لاتجاه مدرستي الأفغاني ومحمد إقبال على وعي وأصالة وابتكار .

لقد راع « إقبال » ذلك السبات المبيق الذي يسيطر على الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي تحت الأستار الثقيلة من السلبية الصوفية ، فقام برسائه على أساس من التصوف الإيجابي ، الذي كان فيه النبي صلى الله عليه وسلم أول للتصوفين وأول السالكين وللثلي الأعلى لمن يريد أن يسلك السلك الصوفي الحق . ولقد ركز فلسفته في أن النبي صلى الله عليه وسلم هو روح الثقافة الإسلامية The spirit of Mos. Culture وهذا النبي العظيم يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث ، فهو من العالم القديم باعتباره مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتباره الروح التي انطوت عليها ، فإن للحياة في نظره مصادر أخرى المعرفة تلائم اتجاهها الجديد . وأن مولد الإسلام الجديد هو مولد الاستدلال العقلي .

(١) الدكتور محمد إقبال

iqbal : The Reconstruction of Religious Thought in islam 1934 (x).
p 144 — 145 .

The prophet of islam seems to stand between The ancient and modern world in so far as The Source of His revelation is Concerned He belongs to The ancient world in So far as The spirit of His revelation is Concerned He belongs To Th modern world. in Him life discovers Other Sources of Knowledge Suitable to its new direction.

The birth of islam is the birth of inductive intellect" (١)

أمر آخر أبطل فيه إقبال نظرية اتصال واستداد النبوة في المدارس والنظريات. للفصلة ودليل إقبال هو أن الإسلام أبطل الرهبة ووراثه الملك، وأيد العقل والتجربة. فإن إبطال الإسلام للرهبة، ووراثه الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية - كل ذلك صور مختلفة لانتهاء فكرة النبوة. فإن النبوة في الإسلام لتبلغ كلها الأذير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها).

The abolition of priesthood and Hereditary kingship in islam, the Constant appeal to reason and experience in The Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of Human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.

In islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition" (٢)

واكن ليس معنى هذا فنظر الإسلام (كما يؤكد إقبال) أن الرضا الصوفية وهي لا تختلف من حيث الكيف عن النبوة قد انقطع وجودها بوصفها حقيقة من حقائق

(١) د/ إقبال المصدر السابق ٢١

(٢) نفس المصدر والمصحح. وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٥: ٢٦٧/٧

الحياة . فالحق أن القرآن يجد الأنفس والآفاق مصداقاً متصله المعرفة بدليل (سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم^(١)) . فالذات الإلهية تربط آياتها في أنفسنا ، وفي العالم الخارجي على السواء . من هنا وجب على كل إنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إقادة وإثراء العلم . وعلى هذا أيضاً — كما يقول إقبال — نجد أن فكرة انتهاء النبوة (ينبغي ألا يفهم منها أنها تقتضى أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور أحلالاً كاملاً فتل هذا ليس ممكناً ولا مرغوباً . إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى (خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية

‘(٢)’. To Create an independent Critical attitude Towards Mystic experience”.

إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلاً خارقاً للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد — كما يؤكد إقبال — قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان ، وعمل هذه الفكرة الإيجابية هو أنها تفتح سبيلاً جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية الصوفية لدى الإنسان . أمر آخر خطير أدركه وأكده إقبال هو أن القول بأن الآيات الدالة على الذات الإلهية تتجلى في الأنفس — هذا القول خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي ، ووطد أركانها ، بأن جرد قوى الطبيعة من الألوهية التي أضفتها عليها الثقافات الأولى التي عبرت أنظار إخوان الصفاء والإشراقية ومدارس ابن عربي . من هنا وجب على مسلم القرن العشرين أن بعد الرياضيات الصوفية رياضة طبيعية تماماً مما كانت أمراً غير عادي أو شيئاً غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتعميم وليست أمراً مقدساً لا يقترب العقل منه ، كما يزعم مدعو الكشوفات وأرباب الباطن . شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه وأشكال ونماذج التجارب الإنسانية .

(١) آية ٥٣ من فصلت .

(٢) الدكتور إقبال ١٢١

إقبال : الصوفي الفيلسوف العالم المجاهد يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العملية الصادقة ، على أساس من العقل للميز الوازن ، وهو يؤكد أن للذاهب الصوفية الصحيحة قلمت حلا طيبا في تكييف الرياضة الدينية في الإسلام ، وفي توجيه خطاها ، لكنه يؤكد في الوقت نفسه أن للمثاليين لقكرة التصوف في المصور الأخيرة بحكم استغلافهم و سلبيتهم وبعدم من نتاج العقل أصبحوا عاجزين تمام المعجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة المصرية ، رغم سماعهم وحفظهم دون تفاهم للآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (١)) .

وإقبال إذ يؤمن بالتجربة الدينية في الرياضة الصوفية يصلها بالنظر العقلى إلى أبعد الحدود . ولكن ليس هذا الوصل تسليحا بتعالى الفلسفة على الدين في نظر إقبال . لأن الدين ليس أمراً جزئياً ، وليس فكراً ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجرداً . بل هو تمييز عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفاسفة عند تقديرها الدين أن تعترف بوضعه الأساسى . ولا مناص من التسليم بأن له شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التضكير . وإذن فلا تضاد بين الفكر واليداعه كما يقال على سبيل القطن ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما بكل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً ، والآخر يدركها في بجلتها : أحدهما يركز نظره نحو مافيه من خلود ، والثانى نحو مافيه من حدوث . فاليداعه هى الحاضر ، فيهدف بالحقيقة في مجموعها . أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدريج في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها ، والتأمل فيه . على حدة . كلاهما يفتقر في الواقع لتجديد قواه ، وكلاهما يتلص شعور نفس الحقيقة التى تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة (٢) اللهم عند إقبال العالم الحديث أن مجال التجربة الصوفية — رغم السخرى والتافه بها — سبيل إلى المعرفة لاشك

(١) الدكتور اقبال مقدمة الكتاب واطر ١٢١ — ١٢٠

(٢) الدكتور اقبال تجديد الفكر الدينى ٧

في ذلك ، وهي مجال حقيقى لا يقلل في ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية هذا المجال لا يمكن تجاهله لجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسى ، كما لا يمكن في الوقت ذاته أن نبخس القيمة الروحية للحياة الصوفية بوصف الظروف العضوية التى يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة (وحتى لو افترضنا صحة مايقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والنفس ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هى كشف للحقيقة) (وإذا نكلمنا بلغة علم النفس ، فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أو غير دينية تنشأ عن ظروف عضوية . فكل من صور العقل العلمى والعقل الدينى يستويان فى أنهما ناشتان عن ظروف عضوية .

خلاصة الأمر أن العقائد والآراء الدينية لدى فلسفة إقبال الصوفية لها دلالاتها للثقافية ، ولكن من الواضح عنده أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة ومن الحق أن الدين أصر على وجوب التجربة الواقعية فى الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل (١) .

إن ثورة إقبال الصوفية الإيجابية كانت على أساس إذلال النظريات المنحرفة للذات الإنسانية وإماتها حتى تؤهل تماما للفناء فى الله . فإقبال الصوفية على إقبال وخاصة عندما هاجم الشيرازى واتجاهه السلبى ونهى الناس عنه ، وحين خالف اتجاه ابن عربى وقال إن آراءه غير إسلامية على الإطلاق (٢) . وقد أكد إقبال (٣) فى كثير من كتبه ورسائله أن التصوف الذى شاع بأعراقه بين الأفاق الإسلامية هو التصوف المعجمى —

(١) الدكتور إقبال تجديد الفكر الدينى ٧١ — ١٠

Knowledge and Religious experience

(٢ و ٣) الدكتور عبد الوهاب عزام فى ترجمته لسكتاب الدكتور إقبال : إمرار إثبات الذات ورموز خمس الذات دار المعارف ١٠/١٩٥٦ — ١٢

لأنه أخذ من رهبانية كل أمة ، وجهد أن يجذب إليه كل نخلة ، حتى إنه جذب الأقطار
القرمطية بمختلف اتجاهاتها وألوانها . والواقع أن النصف الذي ينتمى لطبيعة الإسلام
أبطل الرهبانية لأنها في حقيقتها وانجها تبطل الشرائع وتقطع صلة الإنسان برسائه على
الأرض كإنسان وخليفة على الأرض . كما أكد أقبال (١) في ثورته أن حالة السكر حسب
المصطلح الصوفي تنافر قوانين الحياة ، بينما حالة الصحو هي التي توافق الإسلام وقوانين
الإسلام وسنن الحياة وتطورها التصل . وقد أوضح (أن قصد الرسول صلى الله عليه
وسلم لم يكن غير إنشاء أمة صاحبة . لهذا نجد في صحابة الرسول الصديق الذي كان من
أزهد الناس وأتقاهم ، وأصدقهم عزما حينما ظهرت الردة كما نجد في صحابه الفاروق عمر
ابن الخطاب فاتح الفرس والروم الذي وجدته ملك الروم المذلوب على أمره نائما على عتبة
باب بيته في قوة ودعة وأمان . . . بينما لا نجد في صحابة الرسول أمثال حافظ الشيرازي)
وقد بين أقبال (٢) (أن ابن عربي من كبار فلاسفة المسلمين . لكن تأويلاته غير
إسلامية) (ولا أنكر عظمة الشيخ ابن عربي . لكن التماسه معان باطنية في قانون أمة
هو مستحيل لهذا القانون) . وأقبال حين أوضح (٣) اتجاه وأثر القرامطة والفرس في النظريات
الصوفية ، أكد (أن سيرة القرامطة والمعجم في طباعهم الليل إلى إلا باحة ، وأن شمراهم
افتتوا في إطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة . وأكد أيضا أن ضعف المسلمين
السياسي كان زمان كل شر التصوف الخانع للعرف ، (وكل أمة يصيبها ضعف كالذي
أصاب المسلمين بعد غارات التتار تبدل أنظارها ، وبجمل الاستكانة في أعينها وتركز
إلى ترك الدنيا . وفي هذا الترك تحققت ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء) . كما أوضح (٤)
أن النظرات التشاؤمية في الدوائر المعروفة من عهد أهل اللامعة حتى مدارس الحلاج وابن

(١ و ٢) المصدر السابق .

(٤) الدكتور آيالة محمد التفكير الديني

عربن استمدت زادها فيما استمدت من الفلسفة اليهودية والسيحية ، فان العهد القديم الذى لمن الأرض لمصيان آدم ، والجديد الذى اقتدى فيه المسيح خطيئة البشر فى آدم — هو الينبوع الفيض لكل نظرة تشاؤمية جبرية . قائلة لكل مفاهيم الحرية ، والإرادة . والأمل فى التقدم ، أو فى الثقة فى الله على الإطلاق . بينما الروح الإسلامى الذى صرّف النظر عنه الاتجاه للنحرف هو الذى صحح المفاهيم التى أخطأ النظر فيها قارئو العهد القديم والجديد . فاتقرأن جمل الأرض مستقرا ومتاعا وتمسكينا للسعى والمعاش ولم يجمعا لعنة . والقرآن أنكر لعنة الجسد والخطيئة ، وأكد أن فى التوافق بين النفس والجسد الأمن والأمان والسلام العام للفرد والجماعة دنيا واخرى . وقد أوضح فيما أوضح أن الأرض — ساحة تعذيب سبغت فيها البشرية الشريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة ، فإن الله — الأولى للإنسان تدل فيما تدل على أنها أول فعل تتمثل فيه حرية الاختيار والإرادة . ولهذا تاب الله على آدم وغفر له . ثم إن عمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا ، بل هو خضوع عن طواعية واختيار للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذات الخيرة الخفارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت على حركاته الجبرية هو كآلة لا يقدر على فعل الخير . ومن هنا (كما يقول إقبال على استفاضة) — تكون الحرية شرطاً لعمل الخير كما فلسفها المذهب السنى وحصلها النزائى فى ربطه المحبة بالمعرفة بالحرية بحقيقة التوحيد (١) .

إن فلسفة (٢) إقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية وحدة الوجود واتجاهها مع الإنسان الكامل ومنهجه الخاطئ . ويبدأ إقبال فلسفته متسائلا : ماهذا الشيء الذى نسميه أنا أو (خودى) أو (مين) وهذا اللفظ وذلك معناه فى الأردية الذات والأنا .

(١) للمصدر السابق للدكتور إقبال .

(٢) الدكتور إقبال اسرار إثبات الذات ورموز نى الذات ترجمه الدكتور عبد الوهاب عزازيه

يقول ما هذا الشيء الذى نسميه أنا الذى يبدو فى أعماله ، ويخفى فى حقيقته . والذى يخلق كل المشاهدات ، ولكن لطافته لا تخفى المشاهدة أهو حقيقة دائمة ؟ أم أن الحياة تجلت فى هذا الخيال الخادع ، وهذا الكذب النافع تجليا عرضيا لتحقيق مقاصدها العمياء الراضية .^(١) ويجب لإقبال أن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال وهو لا يتوقف على المقدرة الفكرية فى الاحاد والجماعات ، كما يتوقف على طباعها ونظرياتها ، فأهم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) فى الإنسان من خداع الخيال ، وتعتبر الخلاص من هذا النل نجاة ، وميل أهل الغرب إلى العمل ساقهم إلى ما يلائم طباعهم فى هذا . . .)^(٢) ويمضى (٢) بنا لإقبال فيفصل فى مصدر الاتجاهات السلبية وتطورها . ذلك حين اختلعت (فى عقول الهنادك وقلوبهم) النظريات والعمليات اختلاطا عجيبا ، ودقق حكماءهم فى حقيقة العمل ، وانتهوا إلى هذه النتيجة التى تقول إن حياة الأنا مسلسلة وهى أصل للصائب ، والآلام تنشأ من العمل ، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها) (لـكن هناك تشابها عجيبا فى تاريخ الفكر الهندى والإسلامى يظهر فى بحث هذه المسألة فالفكرة التى فسرها شفاكرا جاريه كتاب (الجيتا) هى الفكرة التى فسر بها محى الدين بن عربى القرآن حتى جعل ابن عربى مسأله وحدة الوجود عنصرا هاما فى الفكر الإسلامى اصطلاح به كل شعراء المعجم فى القرن السادس الهجرى (وحين خاطب فلاسفة الهند العقل فى إثبات وتوكيد وحدة الوجود ، خاطب شعراء الفرس القلب فكانوا أشد خطرا وأعنف أثر ، حتى شاعت هذه المسألة بين العامة ، فسلخوا الأمة الإسلامية الرغبة فى العمل وامتدت النظرية فى الغرب حتى دعا إليها الفيلسوف الاسرائيلى أسبنوزا) (ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب ، فلم يابث طويلا طامس وحدة الوجود ، وثبتت حقيقة أنا المستقلة . أنا الإنسانية .

(١ و٢) المصدر السابق.

ثم تحرر فلاسفة الغرب من هذا الطلسم الخيالي على مر الزمان ، وكان السبق في التحرر لثالمان... (١) ولقد دارت مساجلات (٢) بين إقبال ونيكلسون مترجم مثنوى الرومي وأسرار خردى لإقبال حين طلب نيكلسون منه أن يوضح فلسفته . وقد رد إقبال في رسائل عليشة نرى في بدايتها مناقشة حول رأى إبرادلى (ت ١٩٢٤ م) استاذ الفلسفة فى جامعة أ كسفورد وهو من المؤمنين بوحدة الوجود على مذهب هيغل . يقول إقبال (٣) يقول الاستاذ برادلى Bradly إن الشعور يقع فى مراكز معينة ، ويعبر عنه عبارات مختلفة ثم ينتهى إلى أن يكون غير قابل للتفسير . لكن هذا الذى لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ، ينتهى إلى وحدة يعبر عنها بالطلق . تفقد فيها كل مراكز الشعور المحددة فرديتها ، كما تفقد القطرة فى البحر . يرى « برادلى » أن هذه المراكز المحددة ليست إلا مظاهراً ، وفى فلسفته أن ثبوت الحقيقة بمومها ، فالحقيقة فى نفسها محيطة ، وكل محدود إضافي لا مطلق ، فهو خداع نظر ، وأن كل شيء فى الكائنات محدودة ، فهو إضافي ، فهو باطل . فذهب برادلى إذن أن كل مركز للشعور محدود : أى كل ذات مفردة خداع نظر وباطل . وأنا أقول خلاف هذا أقول إن مركز الشعور المحدود الذى لا يدرك الذات هو حقيقة الكائنات . فالذات حق لا باطل . أقول إن الحياة كلها فردية ، وليس للعياة السكلية وجود خارجي . حينما تجلت الحياة تجلت فى شخص أو فرد أو شيء . والمخلق الذى خلق كل شيء خلقاً فرد كذلك . لكنه أوحده لا مثل له . (٤) وأوضح تماماً أن هذا التصور للكائنات يخالف كل الخاتمة ماذهب إليه شراح فلسفة هيغل (ت ١٨٣١ م) من محدثي فلاسفة الأنجليز كبرادلى (١٩٢٤ م) . وبخالف أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الانسان أن يفنى نفسه فى الحياة المطلقة وأنا المطلق كما يفنى القطرة فى البحر أو القراشة فى النار . ويعود إقبال فيؤكده

(١ و ٢ و ٣) الدكتور إقبال أسرارائيات الفات ورموز فى الذات . ترجمه انه كتور عبد الوهاب عزام ١٢ — ٣٠ وانظر تحديد التفكير الدينى للدكتور إقبال

إثبات الذات لا نفياً ، وإلا ضاع هدف الإنسان كاضاع في هذه النظريات من الوجهات الدينية والأخلاقية . (فعل قدر تحقيق افراد الذات أو وحدتها وتحقيق الإنسان لهذا . الانفراد يكون اقترابه من تحقيق أهداف الوجهات الدينية والأخلاقية) . ولا شك أن (إقبال) في هذا يرد على المحاولة الممتازة التي عالجها الدكتور عبد الرحمن (١) بدوى حين ربط مدرسة الحلاج وابن عربي بالوجودية الحديثة لأن الوجودية الحديثة تؤكد الذات كأساس وهي وإن دعت إلى توكيدها بافتائها فهي لا تدعو إلى محوها بالطريقة التي نجدها لدى المدارس الصوفية في الاسلام . هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن النظرة في الأفق الاسلامي تدعو إلى تأليه الإنسان الكامل وتتناقض في اعتبار الموجودات مجازات — واعتبارات هنا نصل مع إقبال إلى نظريته في الإنسان الكامل . ذلك الذي يحدد صفاته الأساسية بأنه (هو المتصف بأخلاق الله حسب قول الحديث الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم (تحلقوا بأخلاق الله) ، ويكون بهذه الأخلاق فرداً بغير مثيل ، بعيداً عن التوحد بالذات والحلول أو وحدة الوجود) (إنما هو القرب أو الأُنس كما يقول الفزالي) . وليس القرب هو القرب أو الانصهار في الله بمعنى الاندماج أو الوحدة التامة (فليس القرب أن يفسنى الإنسان وجوده في وجود الله كما تقول فلسفة الإشراف . بل هو على عكس هذا يمثل الخلاق في نفسه دون ضلال . فالإنسان الكامل لا يضل في الكائنات بل تضل هي فيه أي تسخره فيصرف فيها ، وأنا أجاوز هذه المذلة فأقول يفقد رضا الحق في رضاه (٢) .

لقد رأينا الإنسان الكامل في مدرسة ابن عربي إنساناً صوفياً يهدف فيه ترقية
الروحي إلى الفناء التام في الله . فذات الولى المتكامل برصفها ذاتاً متناهية لا يمكنها أن

(١) الدكتور بدوى : الانساني والوجودية في الفكر العربي (٦٥ — ١٠٤)

(٢) الدكتور إقبال : اسرار إثبات الذات ٧٣ — ٧٨ وانظر المصادر السابقة له وعنه — وانظر

أيضاً للدكتور إقبال

تقف على أى سند أمام التجليات الالهية اللامتناهية ، ومن ثم كان السحق أو الحق الذاتي . فعلا ضرورياً أساسياً فى سبيل بلوغ الإنسان الالهى غايته ومسامه . والأنا أو الذات . لا تتمتع بأى كيان حقيقى ، وهى لا تخرج عن كونها رسماً فى الكلام أو نوعاً من الخلداع النفسى ، وهذا هو ما ينكره إقبال تمام الانكار . فالذاتية لديه مركز الشعور الذاتى . للفرد ، وما يدور حوله من مجالات وكيفيات متفرقة غير محدودة . هذه الذاتية تجعل فى الإنسان فى وحدته الوجدانية والشعورية . تلك التى تؤلف بين رغباته وعراطفه وأفكاره . والنفس تتكشف عما يسميه إقبال بالحالات العقلية ، وتبدى هذه الحالات . ضروباً من النشاط مختلفة ، لا تجمع بينها وحدة أو رابطة . وحين تتوحد فى ظل الأنا والذات يمكنها أن توحد غاياتها وأهدافها ، ويمكنها أن تسير قدماً من الفوضى إلى تحقيق النظام واستكمال حقيقتها للنشوء . فالقوى النفسية المختلفة عاجزة عن أن تحقق كمال الذات . بمفردها ، والعمل الحقيقى فى سبيل تحقيق الكمال إنما هو من صميم فعل الذات أو الأناية التى تعمل على جمع شتات الميول والمواطف والأفكار عن طريق تحقيق وحدة نفسية . قوية ومتناسكة .

غير أن تحقيق الذاتية عند فلسفة إقبال ليس قسراً على الإنسان وحده ولكنها تؤلف حقيقة هذا الكون ، وهى المنصر للشيد لأركان العالم ، وفيه تتجلى حقيقتها . وأسرارها . فكل ما فى الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل ، والسيكانه والنفس بالوحد مهما كانت عليه من ضالة الشأف فى ميزان الوجود . نكل ما فى العالم ابتداء من ذرة للادة إلى حركة الفكر الطليق إن هو إلا مجلى من مجالات الذات المعطى . أو (الدلى الأعلى) وإن كان هذا التجلى ضئيلاً فى بعض الوجودات ، فإنه يبلغ كماله فى الإنسان ، وهذا وحده يقدم لنا تفسيراً لسر عظمة الانسان فى خلقته . غير أن حياة الانسان لا تقتصر على هذا الضرب من الكمال المشترك ، وإنما تتضمن نوعاً خالداً من الصراع والجهاد فى سبيل اكتمالها وتحقيقها . بذاتها . فالعالم كما يبدو لدى نظرية إقبال — بما فيه .

من ذوات فردة لا يبدو كاملاً في حقيقته . إذ أن اتصافه بالكمال رهن بتحقيق الذاتية في الحياة وفي الانسان ، ذلك التحقق الذي يكفل له نظاماً يحقق وحدة كل ذات ويؤكد استقلالها . أما في حياة الانسان ، فإن تحقق الذاتية عنده وليد شعور الفرد بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . وعلى هذا القدر من الشعور تتفاوت درجة كماله الحقيقي ، فرغم قدرة الانسان على إقامة علاقات متبادلة وصلات مع الذوات الأخرى ، إلا أنه يتمتع بدائرة خاصة من الشعور ، هي وحدها التي تؤلف حقيقته كموجود بشري ، وهي التي تغذي كياناً بوصفه ذاتاً مفردة .

فلسفة إقبال إذن تبذل أية وحدة عمومية أو كلية في الكون ، وفي الحياة . فكل ما في العالم إن هو إلا ذوات فردة ، والحياة ما هي إلا تجلي الذات العظمى . والانسان حين تتجلى فيه الذاتية يسمى أنا أو ذاتاً ، وسبيل كماله الحقيقي هو تأكيد هذه الذات دون أن يفكر أو يسمى أو يعمل على إفنائها أو الخلاص منها بالطرق المختلفة في دوائر العلاج . وابن عربي أو دوائر الوجودية الماثلة . فإن تجلي الانسان عن ذاته وأنيته إنما يعني الفناء ولولت بالنسبة له في الحياة قبل المات . وكما أسكن للانسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله في تأكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء أو الفساد ، وهذا ما توضحه لنا جلياً وعلى أكل صورة ونموذج سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم : المثل الأعلى للصوفي الحق في فلسفة إقبال . تلك التي أشادت بالذات القوية التي تملو على الفناء ، والحو الذاتي لدى الآية الكريمة (ما زاغ البصر وما طغى) ، فإذا كان موسى لما تجلى له قبس من نور الحق أدركه الصعق ، فإن محمداً (صلى الله عليه وسلم) لما رأى جوهر الحق تبسم ، ما زاغ البصر وما طغى . هنا يؤكد إقبال في نظريته ومثاله القرآني الموضوعي : أن الذات القوية تملو على الحو الذاتي ، ولا تتلاشى بأى نحو من الانحاء أو صورة من الصور . إذ أن في قوة الذات وتفرد ما يحول بينها وبين أن تمحى في خضم أوسع أو محيط شامل . حتى إن الفناء الكامل الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن

يؤثر في كمال تلك الروح ، أو يززع من ثباتها . أو كما يقول إقبال : (احكم نفسك في حضرة ، ولا تقن في بحر نوره . فإذا كنت ثابت الروح حقاً فاعتمد نفسك حياً باقياً مثله)^(١) .

ليس هدف الانسان الكامل للتصوف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذي كان خلقه . القرآن - ليس هدف هذا الانسان الكامل البلوغ درجة الفناء في الذات العظمى ، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته للتناهي ، وعمله الدائم على إذكاء شملتها . ذلك ألا تقن فناء القطرة في المحيط أو تتلاشى في الخضم الواسع اللانهائي . وهنا يبرز سؤال يواجه فلسفة إقبال . قد يثيره اتباع مذاهب الاتحاد ووحدة الوجود ، وهو كيف لهذه الذات للتناهي أن تقوم بعيداً عن الذات اللامتناهي ؟ وهل الذات للتناهي على بقين من إمكانها الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب اللامتناهي ؟ ويرد إقبال على هذا السؤال ليطهر حقاً بأنه يتضمن دلالات واسعة على سوء التهم لحقيقة اللامتناهي . فليس معنى اللامتناهي أنه قابل للامتداد إلى غير نهاية ، بل حقيقة اللامتناهي إنما تكون في القوة لا في الامتداد . فذاتي بوصفها قوة يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير للتناهي ، وإن لم تكن متعزلة عنها مثلنا في ذلك مثل النظام المكاني الزماني . فإذا نظر إلى باعتبار الامتداد كنت مستغرقاً في النظام المكاني الزماني الذي أنتسب إليه أما إذا نظر إلى باعتبار القوة فاني أنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه غيراً

(١) الدكتور إقبال : تجديد تفكير الديني في الاسلام . فصل

مواجهتها إلى أجنبي عن كلية . فأنا متمايز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي وقوامي
ولأن كنت وثيق الصلة به .

يقول إقبال^(١) في دقة وعمق (لأن هناك أموراً ثلاثة تجب ملاحظتها في القرآن ،
وهي واضحة كل الوضوح لا يختلف في أمرها ، أو لا ينبغي أن يختلف في أمرها أو أن
تكون محل خلاف . هذه الأمور هي :

(أولاً : أن الروح لما بداية في الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها
في الترتيب للسكانى الزمانى وهذا صريح في قول الله) ولقد خلقنا الإنسان من سلاطة من
طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا
المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحماً . ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن
الخالقين^(٢) . . .) . هذا الخلق الآخر للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى
وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية ، بواسطتها تؤثر في دوما روح أحق ، فتسكن في
بناء وحدة من التجربة منسقة . وعلى هذا فشخصيتى الحقيقة ليست شيئاً وإنما فعل ،
وتجربتي ليست إلا سلاسة من الأعمال يتعلق كل منها بالآخرة وتمسكها معا وحدة هدف مدبر
وحقيقتى بتمامها في منزع تديرى . فانت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئاً في مكان أو
مجموعة من تجارب في نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تحذرنى في
أحكامى وفي منازعى الإرادية ، وفي أهدافى وفي آمالى .

(١) الدكتور إقبال في ديد التفكير الدينى في الاسلام
المصدر السابق (الألوهمى ومعنى الصلاة)
وانظر خاسه 207-110 p 79-80
وانظر أيضا على الأخص The Human Egg
من نفس الكتاب .

(٢) آية ١٢ من سورة (المؤمنون ١٤)

ثانياً : أن القرآن يدعو ويؤكد أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن بدليل (حتى إذا جاء أحدكم الموت قال رب ارجعوني ، لعلّ أعمل صالحاً فيما تركت . كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ^(١)) (والقمر إذا انسحق . لتزكبن طبقاً عن طبق ^(٢) .) ، (أفرايتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ^(٣)) .

ثالثاً : أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء (إن كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتية يوم القيامة فرداً ^(٤) .)

ويخرج بنا إقبال من هذا التحليل والمرض إلى تقرير نظرته في أن القادرات للتناحية أو الإنسان بشخصيته لا بغيره سيأتى فرداً يوم الجزاء ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره . (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً ^(٥)) . فأما كان المصير النهائي للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الانسانية ، بل (جزاؤه الأوفى) هو تدرجه في السيطرة على نفسه وفي تفرد ، لا إلقاء ذاته وسحقها أو إفنائها حتى ساعة الحساب إن الحياة تهيء المجال الأوفى لحصول النفس ، وللموت هو أول ابتلاء لنشاطها للركب . وإقبال لا يقيم الأعمال بما تورثه من لذة أو بما تورثه من ألم (بل هنا أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يمد النفس للفناء أو يكفئها لحياة مستقبلية . ومبدأ العمل الحق الذى يكتب للنفس البقاء هو احتراعى للنفس

(٢) آية ١٨ ، ١٩ من الاشفاق .

(٤) ٩٣ - ٩٥ من مريم .

(١) آية ٩٩ - ١٠٠ من المؤمنون .

(٣) آية ٥٨ - ٦١ من الواقعة

(٥) ١٣ - ١٤ من الاسراء .

دنى وفي غيرى من الناس . وهنا يصور لنا إقبال مفهومه لنظرية الخلود فيؤكد لنا
(أن الانسان فى نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن
يصبر خالداً (١))

it is open to Man, according to The Quran, to belong to the meaning:
of universe and become immortal .

هذا الخلود عند إقبال لا تتحصله أولاً تناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من
جهد شخصى ، والإنسان مرشح له ومؤهل له لا غير (٢) . . .

Personal immortality, then, is not ours as of right it is to be achieved
by personal effort .

أمر آخر (٣) خطير يؤكد إقبال هو أن أكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث
سمل الأسف ، هو القول بأن الشعور للتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا
طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . لكن هناك طريقاً أو طرائق أخرى
حساسة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد امد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة
الصدمة المفاجئة التى يحدثها فناء البدن . فإن الموت فى الواقع مجرد جسر إلى البرزخ
الذى جاء وصفه فى القرآن . ويستبعد إقبال ما تصرح به كتب الصوفية ، من أن
البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير فى موقف النفس ازاء الزمان والسكان .

إقبال واضح تمام الوضوح فى قوله للتصل : لاسلبية . . لاسلبية فإن — من يتلقى
تور الهداية ليس متلقياً خصب ، لأن كل فعل للنفس حرة يخلق موقفاً جديداً ، وبذلك

يتيح فرصا جديدة تجعل وتضع فيها قدرته على الإيجاد والإبداع . وهو يحدد (١) لنا فية دقة أن النتائج التي وصل إليها نيوتن Newton في ميدان المادة ، وداروين في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آلية ، (ولكن الحياة ظاهرة فريدة . وفكرة الآلية غير مناسبة لتعليلها . ثم إن وحدتها السكاملة الواقعية — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم من علماء الأحياء — نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى الفينة تعددا كذلك . ففى كل فعل غائى للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ما هو فعل له سيرة لا تتصور آليا ، ولا تتصور في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيره إلا بالرجوع إلى ماضٍ سحيق . ومن ثم فإنه يجب البحث في أصل التكيف عن حقيقة روحية وفي حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل كان للتجربة للسكانية ، ولأن كانت قد تظهر فيه . وعلى هذا فلا بد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتبة الأفعال الطبيعية والتكيفية ، تلك التي يجب أن تعد نوعا من سلوك ثابت تكون خلال شروط طويل من التطور . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه للوضوح للبحث ، وإلا كان تصورنا للطبيعة وأصل الحياة تصورا آليا سخيفا . وإذا كان العقل نتيجة لتطور الحياة ، فهو ليس مطلقا ولكنه نسبي باعتبار القوة التي أحدثت فيه . هذا التطور . فكيف في هذه الحالة يستطيع العلم أن يستمد الناحية الذاتية لشخص المعارف . وأن يبنى أحكامه على الناحية الموضوعية . باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟

الهم (٢) عند إقبال أن كل نشاط خالق نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلى ، وهذا هو السبب في استحالة تفسير فعل الحياة الخلاق على أساس النظرية الآلية . فالعلم كما يؤكد إقبال يسعى إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة أى

قوانين التكرار الآلى . لكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبرية . من هنا يصح العلم ويتخبط في فهم الحياة ، ومن هنا أيضا ينظر إقبال إلى جبرية الصوفية فيراها مفكرا من الفهم والقول . ويعود إلى دعاوى الجبرية في خطيئة آدم في الجنة فيؤكد أنها سند للفعل الحرفي . نفس آدم .

وإقبال (١) يصل بنا في فلسفته في توكيد الذات تحقيقا لتكامل الإنسان إلى النقطة التي أفاضها الفزالي في صلة الحرية بالعبادة الحققة أو التخلق بأخلاق الله في كل عمل يصل بالإنسان إلى أن يكون فريدا بغير مثيل ، فيكون إنسانا كاملا لا إنسانا إلهيا ، ولأنها إنسانا عن طريق الفيض والجذب والعلم الدني المتناظر ، أو دون سبى أو عقل أو إثارة من علم وفهم ووجدان . حين يبلغ الإنسان التكامل هذه المرتبة في نظرية إقبال يكون حقا مثلا للخالق في نفسه ، وحاملا لواء النيابة الإلهية في الأرض كما قصها وأكدها الله للملائكة عندما أنبأهم بأنه جاعل في الأرض خليفة . وعندما يصل الإنسان الكامل الصالح إلى درجة الخلافة هذه لا يتلاشى في الخالق أو يصعد به أو يترج به ، بل تتعدد فيه عناصر الفكر والعقل مما فتكون شيئا واحدا في ظل وحدة الذات وقوتها . على هذا لن تغف الصعاب أو الرائيل أمامه في تحقيق رسالته على الأرض ، فيغدو كل شيء وكأنه سحر له ، وطلوع أمره . فإذا توقف أمامه شيء أو جسادته عقبات قهبر كل الصعاب وظلالها . من هنا خرجت نظرية إقبال الإسلامية الخالصة في أن للسادة خير وأبست شرا ، فهو لا يرى فيها أى عنصر من عناصر الشر ، كما لا يرى في الجسد أى عنصر من عناصر الدنس حسب النظريات السلبية في الدوائر الفلسفية والصوفية .

(١) الدكتور إقبال : تجديد التفكير الدينى

فإن الأنا أو الذات المتكاملة لا تتعظم مطلقاً أمام صخور المشاكل أو عقبات الحياة المادية أو الروحية ، ولا تهوى لليأس ، بل أنها وهى على صخور المتاعب تنساب (قواها المخبوة وتفيض بينا يبعثها العذبة) (١). فليست للمادة مصدر شر بالذات أو لذات ، بل كثيراً ما تكون ملهمة إياها بالمعاني والصور . إن سمو الذات وارتقاءها لا يكون باستبعاد للمادة أو تحطيم معبد البدن — ذلك الحجاب الثقيل بين الإنسان والله . لكن يكون سموها بتمو كيا . إرادتها ، والتغلب على كل عسير وبانبثاق نور جديد ينبع من أعماق الذات . وهو لا يأتي عن طريق نور الإمام المعصوم أو القطب ، وليس بجانبها لعالم للمادة ، بل هو متفضل فيه كامن في أعماقه . أو كما يقول نص إقبال (٢) (إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق ، وبينه وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن هو الذي جعل « جيته » وهو يستعرض الدين الاسلامي بوصفه قوة مهيمنة مؤدبة يقول لصديقه أكرمان (٣) (أنت ترى أن هذا التعليم لا يحقق أيداً . ونحن بكل ما لنا من نظام لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام إن واحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا) . إن المشكلة التي واجهت الاسلام كانت في الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع وما بينها وبينه من تجاذب في الوقت نفسه . واجهت النصرانية في أول عهدها هذه المعضلة فبعضت عن مستقر للعبادة الروحية ، مستقر قائم بنفسه لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسان ، وإنما بتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها . الاسلام لم يذكر هذه النظرة ، ولكنه لم يستغلق عليها ، وإنما خرج إلى نور آخر يضيء هذا العالم الجديد المتجلى الذي ليس غريباً عن عالم

١ و ٢) إقبال

Knowledge and Religious experience p. 7-9.

(٢) Goethe : Conversations with Eckermann p. 9-16.

المادة . بل هو متفائل في أماته . من هنا كان توكيد الروح الذي سمت إليه الفلاسفة .
المسيحية الصوفية يتحقق في الفكر الاسلامي لا باستبعاد القوى الخارجية التي تغرقها .
أنوار الروح بالقل ، وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الانسان بهذه القوى ، على هدى النور
للنبوءة من العالم للوجود في أعماق نفسه) . معنى هذا بوضوح أن التعارض بين الذات
والوُضوع ، بين فهم العالم كحقيقة رياضية ، وبين البيولوجية الكائنة في النفس — هذا
التعارض المتيف هو الذي ترك أثره في المسيحية فانعزلت مع أنظار التصوف السليبي مع
خطيئة الجسد ، والتجرد الساعي للتخلص من دنس البدن ، والفناء في الذات الالهية حتى
يحل اللاهوت في الناسوت أو يتحد الناسوت باللاهوت . وقد كان له أثره الفعال في الأفق
الصوفي الاسلامي رغم أن الاسلام الصحيح جاء لمواجهة هذا التعارض ويتغلب عليه
بالتوفيق والسعي والعمل المتواصل لتحقيق رسالة الإنسان على الأرض ؛ وبموريس .
يفرغ عن عالم المادة بل بنور متفائل في أعماقها و (لن تسكون المادة أو الجسد بمائق
الذات المتكاملة عن التطور ، بل أنهما مصدر دائم لتألق الروح في العالم وعلى قدر تغطى
الذات للعقبات على قدر تحررها واختيارها وإرادتها ونزوعها إلى الحرية السكاملة ، وهذا
كله رهن بصدق الجهد وصلابة النضال (١) .

هل إقبال كالمعتزلة في فهمهم الحرية ! كلا (٢) . فالذات نفسها — كما يقول إقبال
فيها اختيار وفيها جبر . لكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية السكاملة) . فالحياة
في معناها وحقيقتها (كما يذهب إقبال) جهاد لتحقيق الاختيار ، ومقصد الذات أن
تبلغ الاختيار بجهادها . وهو حين يؤكد أن معيار الحسن والقبح في ذواتنا ، يؤكد
أن ما يقوى الذات خير ، وما يضعفها شر ، ويجب أن يقوم الدين والأخلاق والفنون

(١) المصدر السابق المذكور إقبال رقم (١ — ٢)

(٢) إقبال : أسرار إثبات الذات : ترجمة الدكتور عزام ٧٣ — ٧٥ — ٧٨ .

بهذا المعيار أيضا ، ومن هنا اعترض على الأفلاطونية ومتولداتها في القديم والحديث تزويدها كل النظريات التي تسمى إلى الفناء كطريق للخلاص بمفاهيم خاطئة . فهي كما يقول إقبال نظريات الفرار والحرب والسقوط والموت . ثم إن خلود الذات أمل . من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه ، (والظفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر والعمل يعيننا على حفظ حالة التوتر غير للتوقف ، ولأن يكن في حالة التوتر ، هذه كمال الإنسان أو وجوده — كما تقول الوجودية فإن أول فرض على الإنسان أن يعمل على الإيجابية للتصلة لهذا التوتر ، دون استغراق في دين بوذا أو ذلك التصوف المعجمي .) يقول إقبال (١) لقد أضرت بنا هذه المذاهب في زمان الضعف السياسي . ضعف سلطاننا السياسي والديني فأنامتنا قرونا طويلة . . وما هذه المذاهب إلا الليالي في أيام حياتنا .) فإذا تمرفنا على أصول فلسفته الأخلاقية في جانب صوفيته الإيجابية الواعية نجد محدودها في مراحل ثلاث : —

(١) إطاعة القانون الإلهي . (٢) ضبط النفس . (٣) النيابة الإلهية . وهذه المراحل مترابطة كل مرحلة تسمى إلى ما فوقها . والنيابة الإلهية في الدنيا هي أعلى درجات الإنسان الكامل . ونائب الحق (الله) خليفة الله على الأرض التي هي معراج الحياة الروحية . وأول شرائط ظهور وتحقيق نائب الحق ، أن ترقى الإنسانية في جوانبها الروحية والجسمية . ومعنى سلطان الله في الأرض أن تقوم فيه جماعة شورية يتوحد أفرادها على كلمة التوحيد . ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم للثل الأعلى الكامل للإنسان الكامل المتعبد لله . خلق الله والقرآن ، وهذه الجماعة السليمة يقوم على ريادة واحد يمكن أن يسمى نائب الحق والإنسان الكامل . وقد أراد نيتشه Nietzsche ضرورة ظهور هذه الأمة — إنسانها الكامل حديثا . لكن دهره كما يقول إقبال وإعجابه بالقوة وعبوديته ، هنا فلسفته

(١) إقبال تجديد التفكير الديني : فصل :

كلها (وإن مذهبه في العود الأبدي أسوأ مذهب في موضوع الخلود ، فإن هذا العود الأبدي ليس إلا صيرورة أبدية) وهي هي تماما نفس فكرة قدم الوجود مقزمة وراء حجاب الصيرورة (١) أو كما يقول :

"The Eternal repetition is not eternal "becoming" it is the same idea of " Being " masquerading as becoming."

وقد واجهه الصوفية دعوة إقبال بالثورة العنيفة فقالوا فيما قالوه أن توكيده الذات الإنسانية أنانية صارخة ، ودعوة للأتفذية بدليل لفظة (خسودي) في معناها الأصلي عندهم . ذلك الذي يدل دلالة قوية على الأنا والأنوية التي حطمها الحلّاج بصدق ومطالب يرفعها واعتبرها الحجاب السكثيف بينه وبين الله . ومن هنا قالوا إن (إقبال) (٢) يدعو إلى محور التصوف ، وكان دلياهم في ذلك أيضاً هجومه على الشيرازي (حافظ الشيرازي) ، وقوله لا تبعه ومحبيه (فروا من كأسه ، فإن فيها لأهل الفطن خدرا كعشيش أحباب الحسن (الصباح) . .) . لقد حسب هؤلاء المهاجون — كما ذكرنا — أن التصوف هو الحلّاج وابن عربي ومدارسهما فقط ، وهي نفس للملاحظة التي لاحظناها على الأستاذ نيكلسون حين نهج نفس النهج ، والفهم وجهل أو تجاهل التصوف الساني والتصوف السني . وقد ردّ إقبال على كل الاعتراضات التي وجهت إليه (كما فصلنا من) على أساس أنه من سوف يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل مثال للتصوف الكامل أو كما يقول (لاني بفطري نزاع إلى التصوف) وليس هذا فقط (فقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إلى التصوف ، لأن فلسفة أوروبا في معظمها تدعو إلى وحدة الوجود . (٣)) .

(١) إقبال تعديد التفكير الديني

المصدر السابق

(٢) إقبال : أسرار البات القات — ترجمه الدكتور عبد الزهّاب عزام .

(٣) ١٢ / ٧٣ / ٢٥ — ٧٨ .

وقد وضع (١) إقبال أن رواد وتابى مدارس الحلاج وابن عربى فى الشرق والغرب فى الإسلام والنسبىة خلطوا خاطئاً كبيراً فى فهم التوحيد ووحدة الوجود فليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا ، فإن التوحيد مفهوم ديق ، ووحدة الوجود مفهوم قافى فى محض . وليس التوحيد ضد الكثرة كما توهمت وضلت هذه النظريات المخدوعة بل هو ضد الشرك فقط ، وأما وحدة الوجود فهى ضد الكثرة . وقد كان من نتائج هذا الناطق أن عد من الموحدين قوم ذهبوا إلى وحدة الوجود أو التوحيد فى مصطلح فلسفة أوروبا الحاضرة على حين أن المسألة التى ذهبوا إليها لاتتعلق بالدين ، بل بحقيقة نظام العالم . إن تعليم الإسلام وتعاليمه واضحة تؤكد — كما يقول إقبال — أن ذاتاً واحدة تستحق العبادة ، وأن كل هذه الكثرة التى نراها فى العالم مخلوقة ، وليست مغاضة عن صدور أو فيض ، وهى ليست عدماً أو مجازاً أو اعتباراً أو وجهاً من وجهى الحقيقة الواحدة . ثم إن هذه العقيدة الخارجة ليست من تعاليم القرآن أو السنة فإن القرآن أكد فى كثير من الآيات للفايزة التامة بين الخالق للبدع والمخلوق للصنوع ، أو بين العابد والمعبود . أمر آخر أكد فيه إقبال صوفيته الإيجابية ، يحدد مع الصراط المستقيم الذى ندعو الله أن يهدينا إليه آباء الليل والنهار ، عبر الصلاة التى تعبر عن حقيقة التوحيد فى آية الفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) — هذا الصراط المستقيم ليس كهنواتنا أو رهبة ، إنما هو دعوة لإعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لحل التهمة العظمى . تلك التى لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن نرد إليه تلك النزعة الصادقة من الإيمان . تلك التى تجعله قادراً على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بسكاتها فى دار البقاء . وهذه الدعوة السامية من « إقبال » بمنهجها الإسلامى الرفيع تحقق رسالة الإنسان كنائب للحق على الأرض فى الفوز على ما يمتد به العالم فى القرن العشرين من تنافس وحشى ، وعلى ريادته ريادة إسلامية .

(١) إقبال ، اسرار الثبات الذات .

جديدة تصور الحضارة التي فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية ، بما يؤكد (أن العرط المستقيم الذي يتخذ منهجه من الدين الحق أحرص من العلم على الوصول إلى ما هو في النهاية حق ، وإلى صيانة هذا الحق .)

إن الإنسان المعمرى (كما يقول (١) إقبال) وقد أعشاه نشاطه للعقل كف عن توجييه روحه إلى الحياة الروحانية السكاملة ، وهو قد استغرق في الواقع الآلى الظاهر للميان فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده . تلك الأحماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذاك الشال الذي اعترى نشاطه . وإيست حال الشرق خيرا عن حال الغرب ، فلا زال أسلوب الصوفية السامي مسيطرا على كثير من العقول ، وقد أصبح هذا الأسلوب في حكم الفاشل في أية حركة تقدمية لعمران الدنيا والآخرة ، ولله أضر بالشرق الاسلامى أكثر مما أضر بأى مكان آخر . لأنه كان ولا زال أبدا ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية لدى الرجل العادى بحيث تمدد للمشاركة في موكب التاريخ . لقد علمه نوعا من التصوف الزائف وجعله يقنع بجهله ورقه الروحى قناعة تامة . إننى أقول لاسلبية . . لاسلبية . . الحقيقة في نظر القرآن والإسلام روحية ، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوى ، والروح تجد فرصها في الطبيعى ، والمادى ، والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو طاهر ودبى في جذور وجوده . إن المادى فحسب لا يكون له حقيقة ما حتى نكشف عن أصلها للتأصل فيما هو روحانى ، فليس ثمة دنيا دنسة كما تقول النظريات السابيه (٢) ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية مجال حقيقى

(١) إقبال : تجديد التفكير : الباب السادس .

is Religion possible ? VII p.177.

وانظر أيضا له :

The principle of Movement in The structure of islam VI p 144 — 145

(٢) المصدر السابق رقم (٢) وانظر أيضا للدكتور إقبال

The Development of Metaphysics in persia, p 150

(٤٤٢ — الفلسفة الصوفية)

لا وهمي ، تحقق الروح فيه وجودها واكتمالها . إن « إقبال » ^(١) يدعو إلى الإنفال لا إلى العزلة . يدعو إلى دين القوة لا دين الضعف ، فإن الجبل الأشم — كما يقول — إذا تحفل عن ذاته اعقلب سهلا وطفى عليه البحر . . . ما هذا النفس الحى ؟ إنه سيف : ما من هذا السيف ؟ الذاتية : ما الذاتية ؟ سر الحياة الباطن . بقطة الكائنات أن الذاتية ثملة بالجلوة ، مقرمة بالجلوة . إنها بحر في قطرة . إنها ظاهرة فيك وفي همي بريئة مني ومنك . ماضيها الأزل . آتيها الأبد . ليس لها ماض ولا آت يمد . (أما الذات الالهيه عند نظر إقبال فهي في ديمومة بحثة ينقطع فيها التفكير عن أن يكون تعاقبا لأحوال مختلفة ، وهي تكشف عن صفتها الحقة باعتبارها خلقا مستمرا (لا يسه (٢) لغوب) ، و (لا تأخذه سنة (٣) ولا نوم) إيجادا ورعاية . وما لم يقع بعد بالذنب الإنسان مدناه الهى والطالب ، وقد يعنى الاخفاق . أما ما لم يقع بعد بالذنب فيعنى تحمقا لا يخفى لإمكانات وجوده . تلك الامكانيات الخاتمة الراعية غير للتناهي التي تحتفظ بوحدة التامة الكاملة خلال تجليه في ^(٤) الوجود (وما خلفنا الممارات والأرض وما بينهما لاعبين . ما خلفناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ^(٥)) فالعالم لم يخلق عبثا مجرد الخلق أو لجرد النظرة الصوفية الخاطئة (أن الله اراد أن يعرف نخلق الخلق . . . فذاك رسالة وهناك على الأرض مكان هذه الرسالة . والإنسان ذاته لم يخلق سدى) يحسب الإنسان أن يترك سدى ^(٦) ؟ . واقد قدر على هذا الإنسان أن يشارك في أعق رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك . تارة بهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة أخرى يبذل

(١) إقبال اسرار انبات القات : ترجمة عزام ١٢/٧٢/٧٥ — ٧٨ .

(٢) آية ٣٥ من فاطر .

(٣) آية ٢٥٥ من البقرة .

(٤) إقبال تجديد التفكير . . . انظر فصل ٢ / ٥٧-٥٩ . p.

(٥) آية ٣٨ سورة الدخان .

(٦) آية ٣٦ ون سورة القيامة .

جاف وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه : وفي هذا المنهج من التغير التقدي يكون
الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه حراما مختارا مريدا (إن الله لا يغير
ما يقوم حتى يغيروا ما بآبائهم (١)) .

إن إقبال في فلسفته الصوفية عن الذات يؤكد حقيقة غفل عنها الاتجاه لدى الدوائر
المنفصلة عامة . تلك الحقيقة هي أن معنى غاية الذات ليس أن ترى شيئا ، بل أن تصير
شيئا ، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة
لشحن موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر صفا . إن الدليل على حقيقة الذات ليس في قول
ديكارت أنا أفكر ، بل في قول كانط أنا أقدر (٢) . ونضيف إلى إقبال أنه في قول
الفرازي أنا أريد وهو ما فلسفه قبل كانط هذا هو إقبال في حركته الإحيائية
الصوفية الفلسفية الحديثة على أساس من الدين والعلم . وما أحرانا نحن أبناء عصره أن
نلتفت إلى فلسفته . ما أحرانا أن نلفت انتباهه إيجابيه ، وخاصة ونحن على أبواب عصر
إسلامي عربي مفتتح إلى ندائه الخطير الذي فيه يؤكد ، ويوضح ، في دقة وعمق ، أن
التفكير الديني في الإسلام قد ظل راكداً خلال القرون الحماة الأخيرة وأنه أنى على
الفكر الأوربي زمان تلقى فيه وحى النهضة عن العالم الإسلام . ومع ذلك ، فإن أمر
ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية
نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع . لأن الثقافة الأوربية في جانبها المقل في الواقع
ليست سوى ازدهار لبعض الحوائط الهامة في ثقافة الإسلام . ولكن كل ما يشاء إقبال
هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فذهبه عن بلوغ كنهها
يوحدها ، على الرغم من أن أوربا خلال جميع القرون السنتي أصبنا فيها بمجود الحركة

(١) آية ١٦ من الرعد .

(٢) إقبال : تجديد .

النسكية ظلت تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماءه
حديثة عظمى أثمرت أعظم الثمار في الفكر الغربي للعصر . وكان من نتائج ذلك سيطر الإنسان
على الطبيعة ، بينما عاد ذلك الإنسان الشرق المسلم في بعض جهات الشرق إلى الاستكانة
والعدم مع تصوف البوذية والمجم من جديد . لكن إقبال المتغافل يؤكد أن شباب المسلمين
في آسيا وأفريقيا يسعون حقا إلى اليقظة الكبرى . من هنا كان لابد من توجيههم توجيهها
جديداً بمقيدتهم الإسلامية ، ولا بد أن يصحب اليقظة الإسلامية تمحيص علمي دقيق ،
ومروح مستقلة لتنتج الفكر الأوربي ، وكشف عن لذى الذى تستطيع به النتائج السلي .
وصلت إليها أوروبا أن تمنينا به في إعادة النظر في التفكير الدينى في الاسلام وعلى يافته
من جديد إذا لزم الأمر .

والواقع كما يقول إقبال^(١) إقبال أن مثالية أوروبا التي تقول بها لم تكن أبداً من
العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت نتاجاً عجيباً شاذاً . أنتجت ذاتاً خالصة
لا تعرف نفسها ، ومع ذلك فهي تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح .
كل هما استغلال الفقير لصالح الغنى . (وصدقنى إذا كدت لكم أن أوروبا اليوم هي
أكبر عائق في سبيل الرقى الأخلاقى للإنسانية .) أما المسلم فإن له هذه الآراء الدهائية .
القائمة على أساس من صراط المستقيم ، ودينه القويم . هذه الآراء التي بها يستطيع أن
يحدد موقفه من حاضره ويستعيد على أساس من العلم الذى علمه أوروبا ما ضيه ، ويمكن
مستقبله ومستقبل العالم معه وبجهده للأموال ؛ فإن الأساس الروحى للحياة عند المسلم المتكامل
كما يقول إقبال (هو إيمان صادق يستطيع أقلنا فهمها واستناره أن يسترخص الحياة في سبيلها)^(٢)

ولما كانت القاعدة الأساسية في الإسلام الكامل تقول إن محمداً (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين على أساس الحبيب الدامغة، التي ترى دلائلها، بإبطال الإسلام للرهبنة ووراثته للملك ومناشدته للمقل والتجوية على الدوام وإصراره على النظر في المكون ولوقوف على أنباء الأولين والآخرين في الآف (١) والآف، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحربة الروحانية، والرعي الأول الرائد من المسلمين الذين تخلصوا من الرق. رق الماروب إلى ساحات تنفاه والافناء للذات الإنسانية وللارادة الإنسانية. ولحق نباهة الإنسان عن الله ورسالته على الأرض. إن على المسلم اليوم في كل مكان كما يقول ويدعو إقبال العظيم — أن يقدر موقفه، وأن يعيد بناء نفسه، ويعيد بناء حياته الإجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وأن يستنبط من أهداف دينه التي لم تتكشف بعد إلا بشكل جزئيا — تلك الديمقراطية الروحية التي هي مقصده غاية الإسلام ومقصده (٢).

let The Muslim of To-day appreciate His position. reconstruct His Social life in The light of ultimate principle, and evolve, out of The hitherto partially revealed purpose of islam, That spiritual democracy which is The ultimate of islam."

ونستغفر الله أخيراً ودائماً (نستغفره) (٢) من كل مازلت به القدم، أو طغى به القلم نستغفره مما ادعينا، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التخصير فيه. نستغفره من كل علم وعمل فسدنا به وجهه الكريم، ثم خالطه غيره، ونستغفره من كل وعد وعناد من أنفسنا، ثم قصرنا في الوفاء به).

The spirit of Muslim Culture V p 120 — 1:7.

(١)

إقبال — (٢)

Movement in The Structure of islam VI p 170.

(٢)

(١) القوال : آخر جملة من كتاب أحياء علوم الدين .

خاتمة

وأخيراً أصل مع نهاية لطائف إلى الخفائف الآتية .

١ - كشفت الدراسة عن أثر العوامل التاريخية النفسية والاجتماعية في نشأة وتخليق وتطور للنظريات الصوفية ، وقد كان هذا الموضوع متغلا ، مما أدى إلى الأخذ بالتضايك العامة ، وبالتميمات للبنية على الخلط في النظريات وأخذ للموضوعات بالطول لا بالعرض ، دون مقارنة منهجية سليمة . فالنظريات المنحرفة مثلاً لم تقف على قدميها إلا في عهد خفوت السلفان الإسلامي ، وضباب السلطان السياسي والاجتماعي ، وهي لم يجد دراً رحباً أو مدخلاً إلا لدى الطرفين للتوحيدين للجهة الإسلامية الأندلس والعراق - الأندلس اللطل على الغرب ، والوراق اللطل على المعجم . أمر آخر في هذا المجال : هو أن كبار الباحثين وعلى رأسهم نيكاسون يعتقدون في صميم دراستهم أن التصوف هو مدارس الاتحاد والحلول والحلول ووحدية الوجود وقد كشف البحث عن وهم هذه الدعوى وأسائها وعن نتائج التلطأ فيها .

٢ - كشفت الدراسة عن حق وأصالة التصوف الإسلامي لدى التصوف السني ومفاسمه الأكبر المروى الانصاري ، ولدى التصوف السني ومفلسفه الأكبر الغزالي ولدى التصوف المنحرف كمدائج فقط لصور فنية وأدبية ، لا كخفائف علمية ، نهجية . إن أردنا مذكورة رواده ، ووصالهم بالنهج الإسلامي .

٣ - كشفت الدراسة أن أساس التصوف المباشر هو القرآن والسنة وعلم الكلام وأن السلفية قد جدوا عند النص فخدموا بهذا الجود التجسيم الشيعي والنظريات المنحرفة وأن السنية أولوا اكوسط عاقل بين الجود والتطرف ما جد عنده السلفية وما تطرف معه المنحرفون في المدارس المنصلة . كما كشف البحث في هذا أن التصوف السني المتطور هو

تحتاج التقدم الفعلى العقائدى الذى أنكره التصوف السافى . وقد أثبت البعث بهذا أن الدراسات المنفصلة التى درست الشخصيات الصوفية دراسات غير مقارنة كانت قاصرة إلى حد كبير رغم أهميتها للبحث العلمى . كما كشف فى هذه النقطة أيضا أثر الجانب الكلامى فى جانبيه عند السلفية الذين أعانوا بتجهمهم الجسمى ، وغلاة الشيعة على تحاقيق النظريات المنحرفة ، كما كشف أثر الجانب الكلامى فى ظهور التصوف السفى الرائد فى وساطة الماتلة . وما كشفه أيضا بحثنا فى منهجيته القائمة على دراسة البدنيات والنوسطات وانهايات لى كل الدوائر مكانة ابن تيمية كصوفى وإن كان هو أكبر أعداء الصوفية امتيازاً ، وأثر ذلك فى خلفه ابن القيم السلفى ، كما كشف عن مكان الفزالى فيما لم يبعث لى حياته ومؤلفاته وبيئته النفسية والفلسفية ، وفيما بحث ولم يستكمل عن أثره فى عصره وما بعده عصره ، وفيما نسب إليه خطأ من مدسوس عليه وفيما يمارض ومذهبه الفاسفى فى الدوائر العقائدية والأخلاقية .

٤ - كشفت الدراسة عن معنى الفلو السافى والشيعى ، والفلو الصوفى ، وأثر هذا الفلو عامة وخاصة فى منهجة النظريات فى دائرة للنهج الإسلامى وخارجه ، ومن هنا كشف البحث نتيجة أثر التشيع للمعتدل فى التصوف السفى ، وأثر التشيع المائلى فى التصوف المنحرف ، والتعاون خير المباشر والمباشر بين الفلو الشيعى والفلو السافى على خدمة النظريات المنحرفة فى الدوائر المنفصلة .

• - كشفت الدراسة فى أصول المصادر غير الإسلامية أن الدراسات القاصرة خير المقارنة هى التى أدت إلى الخلط فى المفهومات لى الفصوص الشرقى لى الافلوطينية الحديثة . وقد حدد البحث فى باب للمصادر ، والأبواب عامة أصول النظريات وفروعها ومدى تشابكها ، وحدود هذا التشابك . كما حدد ما يمكن أن نسميه أمراً مشتركاً وما يمكن أن نسميه أمراً غير مشترك ، وما يسمى خطأ بالدفعات الحرة وهى دفعات انفصال .

٦ - كشفت الدراسة عن خطورة كثير من الدراسات لدى أئمة السُـنـنـيـن وغير أئمتهم ، وتابى هؤلاء وأولئك ، وعن شطط بعض هذه الدراسات في الأصول للمهجية . فالخطأ العام المشترك هو أنهم لم ينظروا فيما حققوا في الأنظار الفلسفية على أنها عامل خطير من شأنه أن يمد الاسلام والحياة الإسلامية الفكرية والمادية بالقوة والحياة أو يمددما بالشلل والموت . وهذا هو ملاحظه الفزالي وابن تيمية وابن خلدون في دراساتهم ، وملاحظه على أوسع نطاق الدكتور إقبال في القرن العشرين . أمور أخرى في هذا المجال ذكرنا منها : تجاهل أو جهل التصوف السني أو التصوف السني واعتبار التصوف الإسلامي هو مدارس الاتحاد ووحدة الوجود ؛ رغم أن هذه المدارس أو هذا التصوف في هذه المدارس هو الجدير بنبر ماسي أو نت به ، من هنا حددنا في البحث معنى التصوف في الإسلام ، والتصوف الإسلامي . ومن هذه الأمور على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره ماسينيون أعظم الدارسين للتصوف من أن رابعة العدوية مثلاً عالجت أحوالاً صوفية ، وفروضا دقيقة في العمليات والعقائد) ، وما ذكره متلاحول الحلّاج - وهو دارسه الأكبر - أنه راح ضحية للؤامرة السياسية الكبرى في الدولة العباسية (المهاراة تمام الانهيار في ذلك الوقت ، وفي حضور ومواجهة كل الفرق الإسلامية ، رغم أنه) كما يقول ماسينيون (كان يسمى لجمع كلمة الاسلام . ولا شك أن موضوعية وصدق فلسفة الحلّاج تنفي ذلك .

٧ - كشفت الدراسة عن أهمية ومكان كتب الطبقات الصوفية ، اللمع لعلومى وقوت القلوب المبكى ، والتعرف للسكلا باذى ، وطبقات السلى ، ورسالة التشيرى ، وكشف المحجوب لاجويرى .

وإذا كانت هذه الكتب قد دافعت عن وجهة النظر السنى ، وأنتت إلينا بالسكنوز الثمينة من المصطلحات الصوفية ، وأوجه النظر العلمى والاملى . فإنها من الوجهة العامة ،

كانت تخط من جهة (كخلط كثير من المؤرخين) بين الآراء ، فترى نص ما يروى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم لميسى عليه السلام ، ولعل بن أبي طالب ، ولإبراهيم بن آدم ، ولجعفر الصادق ، وللغزالي ولأفلاطون . . ومن جهة أخرى كانت تذكر كثيراً أخطار الرويات ونصوصها دون ذكر صاحبها ، وهذا يدل على أن هذه الكتب اتخذت إما أسلوب الضماني عن الحقائق ، أو أسلوب التجاهل لها عمداً ، أو الجمل الحق فعلاً ، أو الأمر المشترك بين هذه الأساليب ، رغم أنها في الوقت ذاته — كان طابعها الحرص على وجهة النظر السنية .

٨ كشفت الدراسة لدى مواقف وأنظار الصوفية في ميزان أنفسهم وموازن غيرهم من المنكرين أنصاراً وخصوماً عن مدى خطئهم وصوابهم ، في تصحيحهم أو عيادهم ، ومدى اتساق منهجيتهم في الوصول إلى الأحكام الدقيقة أو الأحكام العامة .

هذالم يذكر كوا أن الإسلام قد أكد في كاله أنه ختام الرسالات وعلامة خاتم الأنبياء ونهاية الوحي ، بدليل إبطاله للرهبنة ، وورثة الملك ومناشدة العقل والتجربة على الدوام وإصراره على الدعوة للمعرفة بالنظر في السكون والوقوف للتصل على أنباء الأولين والآخرين في الآفاق والأنفس .

كما تأكد أن التوحيد وما يرتبط به من نظريات المعرفة والحب هدف مشترك بين الرسالات وبين التصوف . سكن الفرق أن رسالات الرسل تدور حول حقيقة التوحيد ، وأن مذاهب التصوف السلي تدور حول صورة التوحيد . ويدنا نجد الطور السلام العملي في الجانب الإيجابي ينطبق فيه الشعور الصحيح بالتوحيد على أفكار وألفاظ وأعمال توحيدية صحيحة ، نجد الطور غير السليم ينطبق فيه الشعور الوهمي بالتوحيد على ألفاظ وأعمال لا تؤدي إلى حقيقته السامية . وهذا الفرق الشاسع هو الفرق ما بين العمل بالتوحيد وعدم العمل به ، وهو مشكلة لأشاكل ، لأنها مشكلة الاعتقاد في هذه الحياة ، وفيما بعد

هذه الحياة . وهو بالتالى الذى يحدد بين الناس حدود الخطأ والصواب ، والحق والباطل والإيمان والوثنية .

والواقع أن ما أكدته الإسلام الصحيح والتصوف الصحيح من إثبات حقيقة النفس . فى دعوة التوحيد بأن لا إله إلا الله يوضح لنا مسكان التصوف الإيجابى من التصوف السلبى فالنفس مما سوى الله دليل الحركة المتعارضة بين قوة اندفاع الانسان فى الحياة اندفاعاً ثورياً إيجابياً ، وقوة اندفاع الحياة فى الانسان سلباً وفناء . فإذا قاد الإنسان حياته بقوة الصدق والعدل ووضوح المنهج والاستقامة والرجوع إلى الفطرة عاش وخرج ناجياً ، وإذا قهرته حياته بفتنة الاستهلاك أو الضياع لدى هوى الجبرية التشاؤمية وقع مستضعفاً ولم يخرج ناجياً . ومن هنا شغل بحثنا بمتابعة فلسفة الصدق فى الباطن وصلته بالظاهر على أساس المنهج الإسلامى الواصل بين الظاهر والباطن ، وعلى أساس المنهج غير الإسلامى القاطع الفاصل ما بين الباطن والظاهر . والواقع كما فصلنا أولاً وآخرنا أن مشكلة الباطن والظاهر هى مشكلة التصوف الخالدة فى كل مفهوماته وألوانه وأنظاره لدى كل عقيدة . فالخلاف فى معرفة الله أساساً هو الخلاف بين أهل التصوف الخارج أصحاب الباطن المنفصل ، وبين أهل التوحيد الصحيح الواصلين بين الباطن والظاهر ، أو بدنى أدق الحقيقين الباطن فى الظاهر ، والذات فى الموضوع ، على أساس من المنهج الإسلامى .

لهذا كان التصوف السابى سائقاً صاحبه (الجبريته وتشاؤمه وعدم صدقه) إلى ضرورة التعامل فى حياته الصوفية إلى الفصل بين الظاهر والباطن لا الربط للوضوعى بينهما . . . فالمنحرف مضطرب إلى هذا الفصل ليحتفظ بكل منهما مادام غير مستطيع أن يوحد بينهما ، فلا أنكاره الباطنية ممكنة التحقيق فى الخارج ، ولا ما حوله من وقائع الحياة ونواميسها ومخلوقات الله فيها ببالغة حد التأثير على هذا الباطن .

من هنا كان إسقاط الشعار والدعوة إلى تعطيل أبدانها مع الأبدان الآدمية أمراً غير مستغرب ، ومن هنا كانت الرموز والطلاسم التي شاعت لدى مدارس إخوان الصفاء والخلاج وابن عربي هي قوام هذا التصوف وأحواله . وقد نتج عن هذا الخلاف الأساسي بين للنهج الإيماني والنفيس السببي أن أهل التوحيد الصحيح يشعرون بتوحيدهم وحريتهم عبر عباداتهم ومعرفتهم وتحرر إرادتهم ، وغير كل الأعمال التوحيدية المنفردة المحررة التي يقومون بها ، بينما أهل الانحراف يشعرون بتوحيدهم كما يقولون عبر جبريتهم وسلبية إرادتهم ، واتحادهم أو امتزاجهم أو سكرم المتصل في وحدة شهودهم أو وحدة وجودهم ، وهم في الواقع يملكون الأعمال البعيدة عن التوحيد ثم يتوهمون ويؤكدون للناس أنهم للوحدون وغيرهم هم للمشركون . ولا شك أن الكلام في التوحيد بعد السقوط في العمل للمعارض له لا يفيد سوى الاستمرار في هذا العمل والاسترسال في مهاربه . من هنا أكدنا في وضوح تام أن هذا التصوف المنحرف ليس هو طريق الوصول إلى الله ، بل هو في الحقيقة انقطاع أسباب الاتصال بالله وبرسالته في الدنيا والآخرة . ولا شك أن جريمتنا نحن المسلمين إذا خرجنا بالتصوف عن الصواب المناسب لنا ولديننا — لا شك أن هذه الجريمة أكبر بداهة من جريمة الأعاجم وروادهم ، وتابعيهم إذا وقعوا بتحريف التصوف الإسلامي ، في انقطاع المناسب لهم ولا اتجاهاتهم المنحرفة . ومن العجيب أن بعض العلماء حاولوا تأكيد أن تفاوت الطاقات في الفكر مبنى على تطور المادة وتطور الفكر عنها ، واثبت التصوف الحق خداع ذلك ، حين أكد أن الفكر ليس مادياً ، وليس متطوراً عن المادة ، بل أثبت أنه يقود العلم المادي . فمن الأدب للعلم أن يتواضع مادام مقيداً بالحواس ، ومادام للمعرفة وسائل أخرى غير الحس والتفكير في ميادين البصيرة .

ولوضح أن الفكر مادي ومتطور عن المادة لما كان هناك تفاوت بين فكر وفكر إلا إذا كان كل فكر متممياً إلى نوع معين من المادة ، وهذا أمر يدعو إلى الرثاء والاشتاق .

من هنا أكدنا أن التصوف الصحيح ليس عرقلة ، وليس هروبا من الحياة فهو علم وهمل ، واقتنعهم اموالهم الأفس والآفاق ثم هو الذى يستطيع أن يقدم لرسالة القومية العربية زائداً الروحى ؛ فإن فشل الحركات العربية كان بسبب جهل الروح الإسلامى أو العداء لهذا الروح للتكامل للتفاني ، القوى بعزماته وطاقاته وأوارده ، ومثله وأخلاقه مع سلوك الرجل ، وعبادات الصالحين ، وعزمات الفاتحين .

ثم إن المعنى الأصيل لمعقدة تنهى النبوة بعد الإسلام (— لا كماله وتعالى) يعتبر علاجاً نفسياً لنزعة الجوسية التى أعطت رأياً باطلاً عن التاريخ لدى امتداد الوعى ، وهى التى أعطت عمر بن الخطاب قديماً رأيه القاتل القوى فى أخرج المحطات . . . حسبنا كتاب الله .

ولاشك أن للرحلة التى يمر بها العالم الإسلامى الآن ، هى مرحلة البحث الجديد للروح الإسلامية . وهى أشبه ما تكون امتداداً جديداً لحركة الناصر صلاح الدين ، إزاء مخططات الصليبية الصهيونية العالمية فى كل مكان . وعندما تعود للمسلمين حياة جديدة رائقة ، فإن حرية الفكر الكامنة فى الروح الإسلامية لابد أن تملى كنهها من جديد على الوجود .

قبل أن أنهى بحثى أؤكد أنى التزمت منهج العقل وهو منهج القرآن كما فى كل ما تعرضت له ، بعيداً كل البعد عن أى حكم ظنى . فانظروا كما يقول منهج العقل القرآن لا يبنى عن الحق شيئاً ، فإذا كنت موضع لأمة من الأمم لأنى لم أخضع ولم أتقيد بالنتائج التى وصل إليها الأجانب أو المستشرقون أو الباحثون عامة ، أو لأنى أسلمت لمنهج العقل مناقشاتهم وقدمهم ومخالفاتهم فى مناجهم ونتائجهم ، فإنى أعتقد أن فى ذلك اليوم نسكوا ودعوة إلى تجرد العلمى لانتقل زينة عن أية دعوة إلى الجود فى المبادئ العقلية والروحية جميعاً ، وبخاصة فى موضوعات ترتبط بمنهج الإسلام وروحه أولاً وأخيراً .

إننى شرف الصواب فى كل ما أصبت فيه ، كما أننى شرف الخطأ .

إننى أخاطبى الزريق فى شيء ، لأننى عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق النصد فى تروخى السبيل إليها والله على ما أقول شهيد

أهم المصادر والمراجع

المصادر العربية

- ١ - أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠ هـ) / حلية الأولياء (١٠٠) أجزاء - مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣٣ م الجزء العاشر فقط ١٩٣٨ م
- ٢ - ابن الديلمي / طبقات الشافعية ٦ أجزاء القاهرة المطبعة الحسينية ١٣٢٤ هـ
- ٣ - ابن التديم ت ٣٨٣ هـ / الفهرست - القاهرة ١٣٤٨ هـ
- ٤ - أربري / تراث فارس - ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين لإشراف الدكتور يحيى الخشاب - الحلبي - القاهرة ١٩٥٩ هـ
- ٥ - ابن الجوزي / (أبو أفرج عبد الرحمن - ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م) تليس إبليس أو نقد العلماء - مصر - ١٣٤٠ هـ / ١٣٦٨ هـ
- ٦ - ابن الأثير / (٦٣٠ هـ = ١٢٣٨ م) (علي بن أحمد بن أبي الكرم) الكامل في التاريخ ١٢ جزء أبولاق ١٢٧٤ هـ
- ٧ - الدكتور أحمد أمين / ظهر الإسلام - ٤ أجزاء ١٩٦٢ دار المعارف القاهرة
- ٨ - الدكتور أحمد أمين / ضحى الإسلام - ٣ أجزاء ١٩٤٨ م لجنة التأليف القاهرة
- ٩ - الدكتور إبراهيم بيومي مذكور / في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - الحلبي القاهرة ١٩٤٧ م
- ١٠ - ابن رشد / الكشف عن مناهج الأدلة - بيلير ميونخ ١٨٥٩ م وقد نشره في صورة جديدة مع مقدمة ممتازة الدكتور محمود قاسم ١٩٥٥ القاهرة
- ١١ - ابن مينا / الإشارات والتنبيهات ١٩٤٧ دار المعارف القاهرة - تحقيق د / سليمان دنيا
- ١٢ - إخوان الصفاء / رسائل إخوان الصفاء ٤ أجزاء القاهرة ١٩٢٨ م

- ١٣- ابن تيمية / منهاج السنة ٤ أجزاء ١٢٢١ هـ بحقه الدكتور محمد رشاد سالم .
- ١٤- د / د / بغية المراتد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية القاهرة ١٣٢٩ هـ
- ١٥- ابن قيم الجوزية / مدارج السالكين في شرح منازل السائرين للإمام الهروي
عبداسوف التصوف البهني . مخطوط ب ٢٠٥٣١ دار الكتب المصرية القاهرة
- ١٦- ابن خلدون (٨٠٨ هـ = ١٤٠٥ - ١٤٠٦ م) (عبد الرحمن بن محمد) -
مقدمة ابن خلدون ١٣١١ هـ القاهرة
- ١٧- ابن خلدون / شفاء السائل لثمذيب المسائل . المخطوط (مسمور) رقم ٢٤٢٩٩ ب
دار الكتب المصرية وقد طبعه أخيراً معهد الآداب الشرقية ببيروت ١٩٥٨ كما
نشره أيضاً الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي أستاذ اللاهوت بجامعة أنقرة
استانبول ١٩٥٨
- ١٨- الأشعري / (أبو الحسن علي بن اسماعيل) (ت ٣٢٤ هـ = ٩٣٥ = ٩٣٦ م)
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - جزآن استنبول ١٩٢٠ م
- ١٩- ابن خلكان / (٦٨١ هـ = ١٢٨١ م) وفيات الأعيان - مصر ١٣١٠ هـ
- ٢٠- ابن سبعين / (عبد الحق بن سبعين ت ٦٦٧ هـ) - مجموعة رسائل ابن سبعين
(المجموعة الكبرى) - مخطوط بدار الكتب المصرية القاهرة ١٤٩ تصوف تيمور
- ٢١- أومبرتو رتزيناتو (المستشرق الإيطالي) - المسلمون في صقلية القاهرة
دار الكتب المصرية (ح ١٦٤٥١)
- ٢٢- ابن حزم / الفضل في المال والنحل ٥ أجزاء القاهرة ١٢٤٧ هـ
- ٢٣- ابن باجة / قطعة من رسالة (تدبير المتوحد) - مخطوط دار الكتب المصرية
٢٩٠ أخلاق - تيمور وهو يتضمن أيضاً نص كتاب التفاحة المنسوب لسقراط
الذي قنا بنسخه وتحقيقه بالنسبة لمخطوط سانيلا .
- ٢٤- ابن عربي (٣٨٠ - ٤٠٠ هـ) / الفتوحات المكية ٤ أجزاء القاهرة ١٢٩٣ هـ (بولاق)
- ٢٥- د / د / فصوص الحكم شرح القاشاني الحلبي ١٣٢١ هـ
- ٢٦- د / د / فصوص الحكم تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ١٩٤٦ م
لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة .

- ٢٧- ابن كثير / (أبو الفدا العرشي) (٧٧٤ هـ) - البداية والنهاية ١٤ جزءاً
القاهرة ١٣٥١ هـ
- ٢٨- ابن سعد / الطبقات الكبرى لينن ١٩٢٥ م
- ٢٩- ابن عطاء الله السكندري / حكم ابن عطاء الله السكندري - شرح ابن عباد الردي
جزان الحلبي ١٣٤٥ هـ القاهرة .
- ٣٠- ابن عطاء الله السكندري / التنوير في إسقاط التدبير - الحلبي ١٣٤٥ هـ
- ٣١- ابن الفارض / ديوان ابن الفارض القاهرة ١٣٤١ هـ
- ٣٢- آدم مزي / الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة الأستاذ الدكتور
محمد عبد الهادي أبو ريدة - لجنة التأليف القاهرة ١٣٦٧ هـ
- ٣٣- الأكويني / (القديس توما الأكويني ت ١١٧٤ م) الخلاصة اللاهوتية عربياً
عن اللاتينية الأب الأستاذ بولس عواد بيروت ١٨٨٧ م
- ٣٤- الدكتور أبو العلا عفيفي الملامية وأهل الفتوة ١٩٤٣ م الحلبي القاهرة .
- ٣٥- الدكتور أحمد فؤاد الأهواني / حجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - الحلبي
القاهرة ١٩٥٤ م
- ٣٦- الدكتور أحمد فؤاد الأهواني / في عالم الفلسفة: نهضة ١٩٥٥ م القاهرة .
- أمين الخولي (ت ١٩٦٦) / مالك ١٩٦٢ م
- ٣٧- البيروني / أبو الريحان البيروني
(تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة) كلكتا - الهند طبعة
حديثة ١٩٥٨ م الطبعة القديمة ليون ١٩٢٥ م .
- ٣٨- البستاني / (بطرس البستاني) - دائرة المعارف البستاني ٩ مجلدات -
بيروت ١٨٧٧ م
- ٣٩- برييه (أميل) / اتجاهات الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور محمود
قاسم سلسلة الألف كتاب (١٠) ١٩٥٦ م
- ٤٠- البخاري / الجامع الصحيح ٣ مجلدات القاهرة بولان ١٣١٢ هـ .

- ٤١ - البغدادي / الخطيب البغدادي المؤرخ ت (١٤٦٣ هـ) تاريخ بغداد ١٤ جزءاً
القاهرة ١٣٤٩ هـ
- ٤٢ - البغدادي / (أبو منصور عبد القادر) (مؤرخ الفرق الكلامية) (١٤٢٩ هـ).
الفرق بين الفرق القاهرة ١٣٣٨ هـ
- ٤٣ - ينس / مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي الوريده
لجنة التأليف ١٩٤٦ القاهرة.
- ٤٤ - الدكتور توفيق الطويل / الشعراني الخطيب القاهرة ١٩٤٥ م
- ٤٥ - الدكتور توفيق الطويل / أسس الفلسفة النهضة ١٩٥٤ م القاهرة.
- ٤٦ - الدكتور توفيق الطويل / مذهب المنفعة، النهضة ١٩٥٣ م القاهرة
- ٤٧ - الدكتور توفيق الطويل / التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ١٩٤٥ الحلبي.
القاهرة .
- ٤٨ - الجاسي / نفعات الانس مخطوط بدار الكتب الماعرية النص الفارسي ترجمة تاج
الدين بن زكريا اقرشى الاموى المخطوط دار الكتب المصرية ح ٩٧٧٥ .
المطبوع العربي بباريس موجود بدار الكتب المصرية ح ١٣٥٦٨
- ٤٩ - الجويني / امام الحرمين الإرشاد طبع المستشرق لوسيانى - وترجمته بباريس.
١٩٣٨ وقد نشره أيضاً الدكتور محمد يوسف موسى ١٩٥٠
- ٥٠ - المجنيد (أبو القاسم) / الصوفي السنى دواء الأرواح مخطوط / - لم يم جامعة الأزهر
رقم ٩٥٦/٣٣٥٩
- ٥١ - جولد زيهر / العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى.
وزميله - دار الكتاب الماصرى القاهرة
- ٥٢ - حاجى خليفة / (معطى كاتب حلبي) ت ١٠٦٧ هـ
كنف الظنون عن أسامى الكتب والمفنون - - نشره جوستاف فلوريجل ليبزج
١٨٣٥ م - ١٨٥٨ م

- ٥٣ - دى بور / تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الحادى أبو ويدة.
ط (٣) ١٩٥٤ لجنة التأليف - القاهرة
- ٥٤ - الرازى / غر الدين الرازى الإمام مفتيح الغيب بولاق القاهرة ١٣٧٨ هـ
- ٥٥ - الرازى / أبو بكر بن زكريا - رسائل فلسفية نشرها كرواس القاهرة ١٩٣٩ م.
- ٥٦ - الرومى / (جلال الدين الرومى) (ت ٦٧٢ هـ)
- المتنوى نشره الأستاذ نيكسون وترجمه سنة ١٩٢٥ وله شرح فى ستة أجزاء.
يعنوان المنهج القوى لطلاب المتنوى ب ٢٢٣٢٠ ب ٢٤٦٧٩ وقد سبق طبع
ليدن له عام ١٨٩٨ لأول مرة بتحقيق نيكسون أيضاً. أنظر دار الكتب المصرية
D 16515.
- ٥٧ - الرعشوى / الكشاف القاهرة ١٣٥٤ هـ
- ٥٨ - الدكتور زكى مبارك / الاخلاق عند الغزالي القاهرة ١٩٢٤ م
- ٥٩ - السهروردى المقتول / (شهاب الدين ت ٥٨٧ هـ) حكمة الاشراف طبع طهران.
١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م
- ٦٠ - / هياكل النور - حققه الدكتور محمد على الوديان ١٩٩٠ م القاهرة.
- ٦١ - السلى / (أبو عبد الرحمن ٤٤٢ هـ) طبقات الصوفية الخافى ١٩٥٣ - تحقيق
الأستاذ نور الدين شريته .
- ٦٢ - / رسالة الملامية نشرها الدكتور أبو العلا عفيفى ١٩٤٥ م مع كتابه.
المنازل الملامية وأمل الفتوة (المخطوط الاصل برلين رقم ٣٢٨٨)
- ٦٣ - ساتيلانا / تاريخ المذاهب الفلسفية / مجموعة المحاضرات التى القاها المستشرق
الإستاذ ساتيلانا بالجامعة المصرية ١٩١٠ - ١٩١١ م ولا تزال - مخطوطة .
النسخة الاصلية بالجامعة رقم ٨٢٩ ولها نسخة مصورة عنها فى دار الكتب المصرية
بنفس الرقم . وتوجد نسخة مخطوطة عام ١٩٤٢ م بدار الكتب أيضاً رقم ٥٠١ .
- ٦٤ - الشهرازى / (صمد الدين ت ١٠٥٠ هـ) / الاسفار الاربعة وتسمى أيضاً باسم
الحكمة المتعالية النسخة الوحيدة بدار الكتب المصرية طبع حجر حجم كبير
(م ٤٥ - الصوفية)

رقم (١) : أجزاء ضخمة لم تحقن ولم تنشر حتى الآن رغم خطورتها في المذهب الإشرافي .

٦٥ — النعراي / (عبد الوهاب الإمام ت ١٩٧٢ هـ) لوائح الانوار في طبقات الأنبياء بولاق ١٢٧٦ هـ .

٦٦ — النهرستاني / (ت ٥٤٨ هـ) الملل والنحل : أجزاء القاهرة (١٣٧١ هـ)

٦٧ — الطبري / ابو جعفر محمد بن جرير (٣١٠ هـ) تاريخ الأمم والملوك ١٢ جزءا القاهرة ١٣١٦ هـ وله طبعة أخرى قديمة عام ١٩٠١ م نشرها المستشرق الهولندي ذي جوييه .

٦٨ — الطوسي / (ت ٣٧٨ هـ) (أبو نصر السراج) / الجمع تحقن الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ١٩٦٠ القاهرة

٦٩ — الطبرسي / الإمام الطبرسي الشيعي الامامي . — مجمع البيان في تفسير القرآن طهران ١٣٠٤ هـ .

٧٠ — الدكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (١) (٢) ط (٢) المعارف ١٩٦٢ ، ١٩٦٤ الاسكندرية .

٧١ — الدكتور علي سامي النشار / مناهج البحث عند مفكري الاسلام دار الفكر العربي ١٩٤٢ القاهرة .

٧٢ — عبد الجبار / (القاضي المعتزل) ت ٤١٤ هـ — تنزيه القرآن عن المطاعن . الرافعي القاهرة ١٩٣٥ م .

٧٣ — عبد الكريم الجلي / الانسان الكامل في معرفة الاوائل والاواخر (ت ٨٠٥ هـ) جزآن ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٦ القاهرة .

٧٤ — الططار / (فريد الدين الطائفة ت ٥٨٦ هـ) تذكرة الأولياء نشرها الأستاذ نيكلسون ١٩٠٥ / ١٩٠٧ م .

٧٥ — الدكتور عبد الوهاب عزام (ت ٥٨٦ هـ) التصوف وفريد الدين الططار الحلي القاهرة ١٩٤٣ م .

- ٧٦ - الدكتور عبد الوهاب عزام / محمد اقبال سيرته ١٩٥٤ دار القلم القاهرة .
- ٧٧ - عباس محمود العقاد (ت ١٩٦٤) التفكير فريضة اسلامية دار القلم القاهرة ١٩٦٣ - المؤتمر الاسلامي .
- ٧٨ - عباس محمود العقاد / افلسفة القرآنية دار الهلال القاهرة ١٩٦٢ م
- ٧٩ - د . د . د . / الله . دار المعارف ١٩٤٩ م
- ٨٠ - د . د . د . / حقائق الاسلام بين انصاره واباطيل خصومه القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٨١ - الدكتور عثمان أمين / الفلسفة الرواقية الخانجي القاهرة ١٩٤٥ م
- ٨٢ - الدكتور عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية النهضة ١٩٤٠ م
- ٨٣ - الدكتور عبد الرحمن بدوي / افلوطين عند العرب - / ١٩٥٥ م
- ٨٤ - الدكتورة عائشة عبد الرحمن تحقيق رسالة اخفران للبري ط (٢) دار المعارف القاهرة ١٩٦٠
- ٨٥ - الدكتور عبد الحليم محمود الاحياء للفزالي مقال في مجلة تراث الإنسانية بمجلة يونيو ٦٣
- ٨٦ - الدكتور عبد القادر محمود الامام جعفر الصادق المكتبة العربية - المجلس الاعلى لرعاية الفنون ١٩٦٦
- ٨٧ - الدكتور عبد القادر محمود اخطاء في ترجمة اقرآن مقال في مجلة المحلة ابريل ١٩٦٠
- ٨٨ - الفزالي / (ت ٥٠٥) الامام (ابوسلمة) الفزالي / المنقذ من الضلال دمشق ١٣٥٣ م وقد حققه في طبعة جديدة الاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود الانجلو ١٩٦٢ م
- ٨٩ - الفزالي / فضائح الباطنية نشرة جولد زيبر ١٩١٦ م وقد حققه اخيرا الدكتور عبد الرحمن بدوي المكتبة العربية ١٩٦٤ م
- ٩٠ - الفزالي احياء علوم الدين ٤ اجزاء مقدمة للدكتور بدوي طباعة الحلبي ١٩٥٧ م .
- ٩١ - الفزالي / تنافت الفلاسفة بتحقيق الدكتور سليمان ديا المعارف ١٩٦١ م
- ٩٢ - الفارابي / مجموعة رسائل الفارابي القاهرة ١٣٢٥ هـ

- ٩٣ - الدكتور فوفية حسين / الإمام الجويني : سلسلة اعلام العرب ١٩٦٥.
- ٩٤ - القرطبي / الجامع لاحكام القرآن ٢٠ جزءا دار الكتب المصرية القاهرة
١٣٥٣ / ١٩٣٣
- ٩٥ - القفطى / اخبار العلماء باخبار الحكماء الخاتمي القاهرة ١٣٢٦ هـ
- ٩٦ - القشيري (٥٤٦٥ هـ) / الرسالة القشيرية بولاق القاهرة ١٢٨٤ هـ - طبعة حديثة ١٩٥٧
- ٩٧ - كمال جنبلاط / الاوينشاد بيروت ١٩٦٠ م
- ٩٨ - الدكتور محمد ثابت القندى وزملاؤه دائرة المعارف الاسلاميه
- ٩٩ - مصطفى عبد الرازق / تمديد لتاريخ الفلاسفة الاسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٤٤ القاهرة م
- ١٠٠ - محمد عبده / رسالة التوحيد ١٣٤٦ هـ المنار القاهرة
- ١٠١ - المحكى (أبو طالب) / قوت القلوب جزآن القاهرة ٣١٠ هـ
- ١٠٢ - المناوى (ت ١٠٣١ هـ) / الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية الجزء الاول
فقط القاهرة
- ١٠٣ - المحامى (ت ٢٤٣ هـ) / الرعاية مخطوط (٨٤) دار الكتب المصرية
وقد طبعه أخيراً الدكتور عيد الحليم محمود وحققه . القاهرة ١٩٦٠ م
- ١٠٤ - المقرئى (٤٤٩ هـ) / (المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والاثار)
جزآن بولاق ١٢٧٠ هـ
- ١٠٥ - الدكتور محمود قاسم / في النفس والعقل الانجلو ١٩٤٩ القاهرة
- ١٠٦ - الدكتور محمود قاسم / مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة مع مقدمة في نقد
مدارس علم الكلام الانجلو ١٩٥٦ م للقاهرة
- ١٠٧ - الدكتور محمود قاسم / الفيلسوف افقترى عليه ابن رشد الانجلو ١٩٥٦ م القاهرة
- ١٠٨ - الدكتور محمد علي أبو ريان أصول الفائفة الاشرافية الانجلو ١٩٥٩ م لقاهرة
- ١٠٩ - الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ابراهيم انظم لجنة التأليف ١٩٥٦ م
- ١١٠ - الدكتور محمد يوسف موسى . تاريخ الأخلاق ١٩٤٣ م
- ١١١ - الدكتور محمد مصطفى حلمي ابن القارض والحلب الاي لجنة التأليف لقاهرة ١٩٦٢ م
- ١١٢ - الدكتور محمد البهي / الفكر الاسلامي وصابه بالاسلام لغربي فان انهم الانظمة
١٩٦٠ م

- ١٩٩٣ — محمود الحضيرى / المعانى الأفلاطونية عند المعتزلة بمجلة المعرفة مايو ١٩٩٣ م
- ١١٤ — القنرى / (عبد الجبارت ٢٥٤ هـ) المواقف والمحادثات سلسلة جب ١٩٣٥ م
- ١١٥ — الهروى / شيخ الاسلام عبد الله اسماعيل الانصارى الهروى) — منازل السائرین — وله شروح كثيرة أهمها . شرح مدید الدين النعمى — شرح ابن قيم الجوزیه الامام السلى / شرح القاشانى :
- ١١٦ — الهروى / (٤٦٥ هـ) دلى بن عثمان الحلال الهروى) كشف المحجوب نشره وترجمه نيكلدون سلسله جب ١٩١١ م لندن النسخة الخلية بنار الكتب المصرية ٨١ تصوف
- ١١٧ — ول ديورانت / قصة الحضارة فى العالم ترجمة محمد إدوان جامعة الدول العربية القاهرة ١٩٥٧ / ١٩٦٤ .
- ١١٨ — يوسف كرم / تاريخ الفلسفه اليونانية م ١٩٤٣ القاهرة
- ١١٩ — يوسف كرم / تاريخ الفلسفه فى العصر الوسيط دار الكاتب المصرى ١٩٤٦ القاهرة
- ١٢٠ — يوسف كوم / تاريخ الفلسفه الحديثه المعارف القاهرة ١٩٥٧ م

للمصادر الأفرنية

1) Dr. iqbal (Mohammed) :

The Reconstruction of The Religious Thought in islam (Cambridge 1933).

The Development of Metaphysics in persia (London 1908).

2) Amari : Ibn Sab'in (journal Asiatique 1835),

3) Arnold : (The preaching of islam London 1885. ترجمه الدكتور عبدالمجيد مابدين

4) Bell : The Origin of Islam in its Christian environment (London 1926).

5) Brehier (Emile) :

وقد ترجمه الدكتور محمد قاسم

Les Themes Actuels de la Philosophie paris (1926).

Plotin : Ennéades (7 vol.) de la Collection G. Bude Paris 1924 - 1928.

La Philosophie de Plotin. Paris 1947.

La Philosophie du Moyen Age. Paris 1949.

6) Corbin : Suhrawardi d'Alep Paris 1939.

7) Carra de Vaux : Les Penseurs de L'Islam (Paris 1926).

8) Dazy : (R. P. A.) : Essai sur L'Histoire de L'Islamisme (T. R. V.) (Paris 1879).

9) Faenest Barker : Unity in The Middle Age (Lond. 1885).

10) Herbert : Melanjg L'Histoire des Religions Paris 1934.

11) Munk : Mélange de Philosophie Juive et Arabe Paris 1889.

12) McCredend (D. B.) : Development of Muslim Theology (Lond. 1878).

13) Nargolichvili : Early development of Mohanmmedanism. 1884.

14) L. Massignou:

La Passion D'Al - Hallaj Vol 2 Paris 1922.

15) Nicholson : Legacy of Islam.

16) Rendall : The Making of The Modern Man (New-York 1926).

17) Rendu : La Pensée arabe Orientel Par Renard Schwab. Paris 1970.

18) Russell. (B). Mysticism and Logic (London 1945).

19) Santayana : Reason in Religion (London 1945).

20) Taylor : (W. C.) History of Mohanmmedanism and its Sects Lond. 1879.

فهرس

(١-٨)

المقدمة

الباب الأول : أصول ومنايع الفلسفة الصوفية (١-٧٦)

مقدمة عن الفتنوية (١٠-٧)

الفصل الأول (٨-٢٨) الفتنوية العنصرية : أولا للصدر المصري . ثانيا - للصدر الهندي . ثالثا :

للصدر الفارسي . رابعا للصدر اليهودي :

الفصل الثاني (٢٩-٤٢) الفتنوية الفرية . للصدر الهندي للشيخ الأتولطيني .

الفصل الثالث (٤٣-٨٦) للصدر الإسلامي : القرآن . السنة . علم العقائد .

الباب الثاني : فلسفة التصوف السلفي (٧٧-١٤٨)

مقدمة تمهيدية عن معنى التصوف السلفي والتصوف السني (٧٧-٨٣) .

الفصل الأول (٨٤-٩١) بدايات الطريق مع المدرسة للغانية ، وللمدرسة الشكرانية ،

وللمدرسة السالكية .

الفصل الثاني (٩٢-٩٩) متوسطات الطريق مع الامام مالك ، والامام أحمد بن حنبل .

الفصل الثالث (١٠٠-١٣٥) نهايات الطريق مع نظرية الرأى في فلسفة البروى الأصاوي فيلصوف

التصوف السلفي .

الفصل الرابع (١٣٦-١٤٨) مكان الامام ابن تيمية من التصوف السلفي ونظرية في المحبة .

الباب الثالث فلسفة التصوف السني (١٤٩-٢٩٨)

مقدمة تمهيدية (١٥٠-١٥٢)

الفصل الأول (١٥٢-١٨٢) بدايات الطريق مع مدرسة آل بيت النبي الله عليه وسلم من الإمام

زين العابدين إلى الإمام جعفر الصادق ومدرسته . موقف التشيع للمتدله من تطور الزهد

إلى التصوف . مقام الفرية عند زين العابدين بن الحسين . مقام للمعرفة عند جعفر الصادق .

مدرسة جعفر الصادق الصوفية لدى سفيان الثوري ، وإبراهيم بن آدم ، وداود بن

حيان . مدرسة رابطة الصدوق ومكانة أئمتها من الحقيقة . العارث المحاسبي ومكان

مدرسته من البحوث النفسية وقيمه كبداهة متميزة للتصوف السني .

الفصل الثاني (١٨٣-١٩٨) متوسطات الطريق وموقف العارثين والمتوفقين على جـ ر العيرة في

متوسط الطريق . للمعرفة العقلية والمعرفة العقلية العلم والعمل ومكان العلم من العمل وفلسفة

المعرفة الصوفية . الجبيل وفلسفته للحريه في متوسطات الطريق وموقفه من العلاج .

الفصل الثالث (١٩٩-٢٩٨) نهايات الطريق لدى فيلسوف المعرفة الديني الإمام الغزالي . التصوف ليس

غاية في ذاته . الشك للمتهجي عند القديس أوغسطين ، وديـ كارت . فلسفة الإرادة عند

الغزالي . الغزالي أول من حل مشكلة الظاهر والباطن في فلسفة الاستواء والاستقامة في

جنب الله . الإسلام كدين صوفي عند الغزالي . ثورة على التقليد والتقليد في مرحلته

الحرورية نحو المعرفة . مؤلفاته الصحيحة ، والمدمومة عليه إستناداً إلى غلط فلسفته للمعرفة

الدينية . منهجه ومكانه الفاسفة الحديثه منه . موقفه من دعاوى الصوفية والفلاسفة لدى

نظريات الاتصال والاتحاد والحلول وكل ما يربط بها من نظريات خارجة عن التمجيد الإسلامي.
ونظرياته في الفلسفة الأخلاقية . موقفه من الرجبين والتطرفين . وموقف هؤلاء وأولئك.
من . نظريته في العلية وسبقه لفلسفة الحديثة والطم الحديث . مدرسة النزالي الصوفية لدى
الشافعية . محمد إقبال ومدرسة النزالي .

الباب الرابع الفلسفة الصوفية فيها وراء التصوف السلفي والسني (٢٩٩ — ٦٠٤)

تمهيد (٣٠١ — ٣٠٢)

الفصل الأول ٣٠٤ — ٣٢٥ بمبادئ الطريق مع مدرسة ذي النون للصري . نظرية الاتحاد لدى البسطامي .

موقف كتّاب الطبقات وأعلام الصوفية من البسطامي .

الفصل الثاني (٣٢٦ — ٤٠٥) نظرية الإله الإنساني لدى الملاج . موقف المؤرخين وكتّاب الطبقات

من الملاج . القرامطة والملاج . ماسينيون والعلاج . مسكان دراساته له . أطوار فلسفة

العلاج ما بين وحدة الشهود والحلول ومصادرها وتطبيقاتها من تراثه الضخم . مكان

إبيس وفرعون من فلسفة العلاج . موقف حلّاج الأبرار من موسى عليه السلام لدى

العالور ، ومن محمد صلى الله عليه وسلم لدى سيرة للنسب . نشاط مدرسة العلاج لدى

الحكيم الترمذی ، والشبلي ، وفريد الدين الطارور .

الفصل الثالث (٤٠٦ — ٤٢٠) نظرية أهل للامة وفلسفة للامة .

الفصل الرابع (٤٢١ — ٤٣٩) نظرية الاتصال الفارابية لدى للشافعية في اسلام . مسكانها من الفلسفة

الصوفية : — (من الفارابي إلى ابن رشد) .

الفصل الخامس (٤٤٠ — ٤٨٦) متوسطات الطريق : نظرية الاشراق السهروردي المقتول ومدرسته

مع سعد الدين الشيرازي .

الفصل السادس (٤٨٧ — ٦٠٤) ثبائات الطريق لدى نظرية وحدة الوجود ومتولداتها مع نظرياته .

وحدة الأدباني ، والحقيقة المحمدية . والولاية الصوفية في مدرسة يحيى الدين بن عربي .

أصول فلسفة ابن عربي . مسكان شطط للمفسرين وغيرهم من الدارسين لموقف ابن عربي .

ونظرياته من المنهج الإسلامي : فلسفة ابن عربي للمتعة في مدرسته مع ابن الفارض ، وجلال الدين

الرومي ، وابن سبعين والشبلي . نظرية الإنسان الكامل ومكانها في فلسفة عبد الكريم الجيلي .

الباب الخامس : موقف الصوفية في موازين أنفسهم وموازين غيرهم

من العلماء والمفكرين والفلاسفة أنصاراً وخصوماً (٦٠٥ — ٦٩٦)

مقدمة حول التزامين الفقهاء والصوفية . موقف الأعلام من للمفكرين قدامي وعديين من الفلسفة الصوفية

في مدارسها المختلفة مع المنهج الإسلامي وأخارجه . موقف النزالي . موقف ابن تيمية لموقف ابن خلدون .

موقف للمدرسة الأوروبية في الصور الوسطى والحديثة من الفلسفة الصوفية ونظرياتها في أوروبا

والشرق . موقف القديس توما الاكوي ، ووليم جيس من نظرية وحدة الوجود . موقف

الدكتور محمد إقبال كعالم وفيلسوف صوفي من الفلسفة الصوفية ، ونورته الإيجابية وثروته

الصوفية في فلسفة القات بالفلسفة للإنسان ورسائله على الأرض . ومكانه من الأكوان .

ومكانه الأكوان منه . نهاية للطلاب .

للمصادر والمراجع العربية والأجنبية (٦٩٦ — ٦٩٧)

تصويب الأخطاء

وقعت خلال الطبع أخطاء عادية وغير عادية ، ونحاشة خلال وجوبه وعمل بمجامه تمامه بالسوان المتيقنه
أرجو من القاري تصحيحها مع خالص الشكر .

صفحة	السطر	المخطأ	المصواب	صفحة	السطر	المخطأ	المصواب
١٧	١٧	Roe	Rose	٢٧٥	١٩	أحالات	أحالات
١	١	الغزالي	الغزالي	٢٧٦	٦	Anerros	Anerros
١٧	١٧	للمصوفة	للمصوف	٢٧٦	١٢	حكمة	حكمة
١	١	مجدد	مجدد	٢٧٩	١	أسراره	أسراره
١	١	المتوسمة	المتوسمة	٢٨٠	٨	ولللمحن	ولللمحن
٣	٣	الحسن	الحسن	٢٨٠	سطر	العرب	العرب
١٨	١٨	للمندلة	للمندلة	٢٨١	٥	مسكان	مسكان
١٩	١٩	يعطن	يعطن	٢٨١	٧	Religion	Religion
٥٤٥	٥٤٥	١٠٥٠ م	٩٥٠ م	٢٨١	٧	التفريد	التفريد
٨٢	٦	القل	القل	٢٨٢	٢٠	حين	حين
٩٢	٧	للمسكينة	للمسكينة	٢٨٤	١٢	إذا	إذا
١٥	١٥	يشعروا	يشعرون	٢٨٧	١	ليلا من	ليلا من
١٥٩	٢	كشف الظنون	كشف الظنون	٢٩٥	١٩	يا ألقود	يا ألقود
١٩٩	٣	فيلسوف	فيلسوف	٢٩٦	١٣	انتظاره	انتظاره
٢٢٥	٨	ndgment	judgment	٣٠١	٧	التيارات	التيارات
٢٥١	١٢	القالبه الراجايه	القالبه الراجايه	٣٠١	١٨	أنا إما كان أن تكون	أنا إما أن تكون
٢٥٢	١٧	فعمل	العمل	٣٠٣	١٢	مع غير الله على خطأ	مع الله على استواء
٢٦٠	١٩	الحمد	الحمد	—	—	وعدل وإيمان أن تكون مع	وعدل وإيمان أن تكون مع
٢٦٢	٢	بحسكه	بحسكه	—	—	غير الله على خطأ وليس	وفضيل
٢٦٤	٥	حد	حد	٣٠٧	١١	التيوزوفية	التيوزوفية
٢٦٧	١٣	له	له	٣٠٧	١٦	للمدارس	للمدارس
٢٦٧	١٥	أجفرا	أجفرا	٣١٠	١	and ethics. vol	and ethics. vol
٢٦٨	١	نيه	نيه	٣١١	٨	الله	الله
٢٦٨	١٧	بابا	بابا	٣١٢	١٢	حائيه	حائيه
٢٦٩	٣	الإعتقاد	الإعتقاد	٣١٢	١٨	الطوس	الطوس
٢٧٠	سطر	Mysticism	Mysticism	٣١٩	٦	المضوع	المضوع
٢٧١	٧٠	قدوره	قدوره	٣١٩	١٥	دعما	دعما
٢٧٢	٥	استمر أعاجيب	استمر أعاجيب	٣١٩	١	الحديد	الحديد
٢٧٣	١٧	اعتراضات	اعتراضات	٣٢٠	٧	التاليه	التاليه
٢٧٤	١٣	استقام	استقام	٣٢٠	٦	لرسم	لرسم
٢٧٤	٢٩	بإبلة	بإبلة	٣٢٠	٦	الأثنية	الأثنية
٢٧٤	٢٠	لقد	لقد	٣٢٠	٦	ولك	ولك
٢٧٤	٤	ولفنون	ولفنون	٣٢٠	٦	للك	للك
٢٧٥	١٠	فيديون	فيديون	٣٢٠	٦	للك	للك

الصواب	الخطأ	صفحة	السطر	الصواب	الخطأ	صفحة	السطر
أما التويع	ما التويع	٢٨٤	٤	خلفى	خفى	٢٠	٢٢٠
Essai sur La	Zmailurh Mystique	٢٨٥	٨	الانسان إلا	الانسان	١	٢٢٢
Mystique				يطالبه	يطالبه	٧	٢٢٣
وأفرد	أفرد	٢٨٥	٨	بن	بن	٨	٢٢٧
غبطوم	عبط وم	٢٨٦	٣	روايات	روايات	٢٠	٢٢٩
عن إينه	عن أياها	٢٨٧	٣	ولو	لو	١١	٢٣٣
كالكرامات	كالكرامات	٢٩١	٣	رده	رده	١٦	٢٣٩
Transmutation	Transmutation	٢٩٢	١٣	paris	prais	٣	٢٤٥
التنزل	التنزل	٢٩٣	١٤	Mystique	Hystique	٦	٢٤٥
لعلام	الملاح	٢٩٤	٩	du	due	٢	٢٤٥
ذكرنا	ذكرته	٢٩٥	١٢	Martyr	Mrtis	١١	٢٤٥
منه	منه	٢٩٦	١٠	Muller	—	٥	٢٥٣
مددا	عددا	٢٩٩	١٩	أكد	كد	١١	٢٥٣
رجعت	رجعت	٤٠٤	١٨	البطلاني	البطلاني	١٧	٢٥٦
ممنوع	فمنع	٤٠٨	١٤	اللامون	اللامون	١	٢٥٧
الشيعة	السيرة	٤١١	٣	الهلاني	الدالني	٩	٢٦٠
أثرا	أثر	٤١٤	١٥	Evangelies	Evrangil	٥	٢٦٠
والإيغال فيها لدى	لا يزال فيها لدى	٤١٥	١	patrologie	patsologie	٦	٢٦٠
لو	لوفو	٤٢٢	٦	Orientalia	oriental los	٦	٢٦٠
Islam d'etre	l'islam... jetre	٤٢٢	٤/١	والفلسفة	والفلسفة	١	٢٦١
La place	gaplace	٤٢٥	٥/	قد سها	قدسها	١١	٢٦٤
list de l'islamisme	aws. m Allass...	٤٣٠	٦/٥	البيت مكسور في	(وافعل خيرا)	١٠	٢٦٥
THpreaching	poes...	٤٣١	٥	(وافعل خيرا)	بطاسي	٢٢	٢٦٥
MeHren	MeHren	٤٣٤	٢	بطاسي	بكم	٧	٢٦٨
يعنون	يعنون	٤٣٤	١١	مجدد	مجدد	١٤	٢٦٨
تجيلة	تجليل	٤٣٥	٢	هذا	Expressement	٢٠	٢٧٠
de la paris	cel panis	٤٣٦	٦	Expressement	abinitio	٢٠	٢٧٠
Murik	Lou	٤٣٦	١٣	d'admettre	٢١	٢٧٠
ولا يمكن	لا يمكن	٤٣٦	١٥	irrealisable de	La passion Vol	٤	٢٧١
ابن رشد	ابن رشيد	٤٣٦	٤/٢	l'absolu	من	٧	٢٧٤
p	b	٤٣٦	٦/	La passion Vol	سقطني	٧	٢٧٧
فضلك	فضاك	٤٣٨	٩	عل	يسجدوا لآدم	١٥٦	٢٧٧
لم يستطع	لم يستطيع	٤٣٩	٢	سقط عني	من خلفي	٨	٢٧٨
حصى	جصى	٤٤٠	٧	يسجدوا لآدم	ذلك	٥	٢٨٠
أسبعية	أسبنة	٤٤٠	١	منه خلفي	وما	٦	٢٨٠
بأنه	نأنه	٤٤١	١٨	فلك	نوراً نور	٩	٢٨٠
منه	منه	٤٤٣	١١	ومكيا	مجامع	١٩	٢٨٢
منه ما هو	من ما هو	٤٤٣	١٢	نور أنور	يتول	١٢	٢٨٣
ابن عربي	ابن عرابي	٤٤٣	١	مجاهدين			
		٤٤٣		يتول			

الصواب	المطأ	صفحة	السطر	الصواب	المطأ	صفحة	السطر
Margolionti	Margolionti	٧	٥٠٠	عمنا	عمونا	٥	٤٤٤
وما أنا قلت قد جاء	وما أنا قلت - جاء	١٤	٥٠٢	التأريية	التأريية	١٧	٤٤٥
الحديث به	الحديث به			تجاهله	تجاهله	١٠	٤٤٧
god	god	٧	٥٠٢	نظريه	النظريه	١	٤٤٩
المبر	المبرة	٥	٥١٧	كتاب	كاتب	٩	٤٤٩
ابن الفارسي القى	ابن الفارسي أنكر	١٧	٥٢١	مرسية	مرسيه	١٦	٤٤٩
قدن	قاي	٨	٥٢١	ولماتها	ولماتها	٩	٤٥٠
الحتمى	الحتمى	١٦	٥٢١	قدما	قدما	١١	٤٥٠
لصومر	لصومر	١٢	٥٢٤	School, studies,	School, studies,	٣	٤٥٠
تلك التي حلم	تلك حلم	٣	٥٣٨	influence	influence,		
De Tribus	De	٦	٥٤٤	Literature	literatur		
imp estoribus	Tribuopostoribus			Nominaliam	Nominaliam		٤٥٧
والعامة	والعامة	٤	٤٦٢	الضمة	الضمه		٤٦٢
خاق	أضيق	١٦	٥٦٥	الأجسام	لأجسام	١٧	٤٦٩
واحد	واحد	٧	٥٦٧	بالجواس	بالجوس	٩	٤٦٨
النصحي	الصحي	٤	٥٦٩	لما وقع	لوائم	١٣	٤٦٩
مثنى	مثنى	١٠	٥٧٣	كما	وكما	١٧	٤٧٩
للألمكة	للألمكة	١٩	٥٧٩	للعلقة	للطائنه	١٤	٤٨٠
للألمكة	للألمكة	١٦	٥٨٤	لللك	للا	٢	٤٨٣
عبد	عينا	١٤	٢٦٣	الصواب	المطأ		
آنى	آن	١٥	٢٦٣	وأوردوا	ووردوا	٤	٤٩٧
للتصوف	للتصوف	١١	٦٣٢	أدعى	أدعى	٦	٤٩٧
للتصوف	للتصوف	١٤	٦٤٧		فامى	٧	٤٩٧

Bibliotheca Alexandrina



0546548